مَدخَل عَام إِلَى فَهْمِ النَّظَرِيَّاتِ التُّرَاثِيَّة

الشيخ عبد الواحد يحيى



المحتويات

تّنوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد *One Tradition*' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى وجلال الدين الرومى، وغيرهما من حكماء العالم العربى والإسلامى، ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: "طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ"، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: "الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا".

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب هذه المدرسة أنها تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها، وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

تمـــــــهيد

تقف عدة عوائق كبرى فى وجه أية محاولة جادة فى الغرب لدراسة النظريات الشرقية عمومًا، والهندية منها على وجه الخصوص، وربما لم تكن أعظم العوائق هى تلك التى نبعت فى الشرق من الشرقيين أنفسهم. ومن الواضح أن الشرط الأول لمثل تلك الدراسة هو القدرة الذهنية لفهمها، ونعنى بذلك فهمها فهمًا حقيقيًّا دقيقًا، وهذه هى الملكة التى يفتقدها الغربيون عمومًا وباستثناءات نادرة. والواقع أن استيفاء هذا الشرط الحيوى فى حد ذاته هو المؤهل الكافى بالنسبة للشرقيين، فبمجرد تعرفهم إياه لا يألون جهدًا فى بذل كل طاقتهم من أجل توصيل أفكارهم دون تحفظ.

ولكن إذا لم تكن هناك أية عوائق جادة بخلاف هذا الشرط لدراسة النظريات الشرقية فكيف تأتى للمستشرقين الغربيين الذين كرسوا أنفسهم لدراسة الشرقيات أن يعجزوا عن تخطى هذه العقبة؟ وبدون مبالغة يستطيع المرء أن يقرر أنهم لم يستطيعوا تجاوزها على الإطلاق، حيث إنهم حتى الآن لم ينتجوا إلا كتبًا تعليمية، ربما كانت ذات قيمة من بعض الجوانب، ولكن لا قيمة لها على الإطلاق حين نأتى إلى مسألة الفهم، وحتى إلى فهم أبسط المسائل عن الأفكار الحقيقية. والواقع أن فهم أجرومية اللغة، والقدرة على الترجمة الحرفية كلمة بكلمة ليست كافية لتمكين المرء من هضم أفكار الشعوب التى تتحدث تلك اللغة وبها تكتب وتقرأ. ويمكن أن نؤكد أنه كلما كانت الترجمة حرفية، قلت قدرتها على كشف الطبيعة الحقيقية للأفكار الأصلية، ذلك أن الترادف والمقابلة بين التعابير فى لغتين بعيدة عن الدقة. وفى حالتنا هذه على الأخص حينما تكون اللغتان منفصلتين تمامًا، ليس من ناحية تطور اللغة الفيلولوجى فحسب، ولكن تفصلهما أيضًا اختلافات شتى فى خصائص الفهم لكلا الشعبين المتحدثين بهما، وليس هناك أى قدر من التعلم فى الكتب بقادر على رأب الصدع بين الاختلافات التى من هذا النوع. ونحن بحاجة إلى أمر آخر غير مجرد النقد النصى لهذا الغرض، الذى يفقد هدفه فى متاهات التفاصيل التى لا تنتهى، فالفهم الحقيقى أمر ليس حتى بمقدور النُحاة والدارسين، ولا هو بمقدور من يقال إنهم أصحاب 'المنهج التاريخى' الذى يطبق بلا هوادة على كل المسائل فى كل الأنحاء. ولا شك أن المعاجم وغيرها لها منافعها النسبية التى لا يريد أحد أن ينكرها، كما لا يمكن القول بضرورة التخلص من هذه

الأعمال، خاصة حين نتذكر أن الذين أنتجوها فى غالب الأحيان هم أشخاص لا قدرة لديهم على مزاولة دراسات من نوع آخر، ولسوء الحظ فبمجرد أن يستحيل التعليم إلى تخصص يصبح غاية فى حد ذاته، لا أداة كما ينبغى له أن يكون. والخطر الحقيقى كامن فى ذلك الغزو الذى اجتاح الفكر بالتعليم ومناهجه، حيث إنه يهدد بامتصاص انتباه الناس الذين كان يمكن أن يكرسوا أنفسهم لعمل من نوع آخر أو حتى يفهموا الدراسة حق الفهم، فالعادات التى تنمو مع استخدام تلك المناهج من شأنها أن تحد الأفق الفكرى، وتتسبب فى ضرر مزمن لأولئك الذين يخضعون لها.

ولكن ليس هذا هو كل شىء، حيث إننا لم نتطرق بعدُ إلى أكثر جوانب المشكلة خطورة، فمن بين منتجات المستشرقين العديدة ليست الأعمال الدراسية هى أكثرها ضررًا ولو أنها عائق فى حد ذاتها، فحين ذكرنا *أن دراساتهم لا قيمة لها حين نأتى إلى مسألة الفهم* لم نقصد أكثر من ذلك. إلا أن بعضهم حاول أن يستطرد فى مجال التفسير، فى حال استمراره على ذات المنهج، الذى لا سبيل إليه فى الإسهام بأى شىء كان فى ذلك المجال، وفى الوقت نفسه يقومون بطرح كافة الأفكار الثابتة التى تشكل ذهنهم الخاص، وذلك بهدف واضح هو حشر النظريات الشرقية التى يدرسونها فى قالب الفكر الأوروبى. ولو نحينا مسائل المنهج جانبًا فإن الخطأ المحورى لهؤلاء المستشرقين هو أنهم ينظرون إلى كل شىء من زاوية نظرهم الغربية، ومن خلال مراياهم الخاصة، بينما كان الشرط الأساسى لصحة تفسير أية نظرية هو بذل جهد لهضمها وتمثُّلها بأن يضع المرء ذاته فى أقرب وضع ممكن لوجهة نظر من يعتنقونها. وقد قلنا *أقرب وضع ممكن* حيث تختلف قدرة الناس فى ذلك، ولكن كل الناس يستطيعون أن يحاولوا، وعلى العكس من ذلك فإن المستشرقين الذين أشرنا إليهم وغرامهم الزائد بالنظم قد جعلهم يعتقدون نتيجة انحراف غريب أنهم قادرون على تفهم الشرق أكثر من الشرقيين أنفسهم، وهو ادعاء قد لا يستحق إلا السخرية لولا ارتباطه بتصميم جازم قاطع على إرساء نوع من الاحتكار للدراسات المذكورة. وفيما عدا أولئك المختصين فليس فى أوروبا والغرب إلا قلة من المغرقين فى الأحلام، وبعض المغامرين المهرجين الذين يمكن تجاهلهم ما لم يكونوا سادرين فى نشر أكثر من نفوذ فكرى واحد سيىء، وسنأتى إلى ذلك فى حينه بتوسع أكثر.

وسوف نقتصر فى نقدنا حاليًّا على أولئك المستشرقين الذين يعتبرون رسميين، وغرضنا هو أن نلفت النظر فى عجالة مختصرة إلى أحد المثالب الناشئة فى الأغلب الأعم

عن تطبيق ما يُدعى بالمنهج التاريخى الذى سبقت الإشارة إليه، وهو الخطأ الناشئ عن دراسة النظريات الشرقية باعتبارها حضارات بائدة منذ زمان سحيق، ولو كان الأمر كذلك فقد يرضى المرء مضطرًّا حيث لا بديل بإنشاء تصور للماضى كأقرب ما يكون دون أن يكون متأكدًا أبدًا من صحة تصوراته عما كان، فليس هنالك مجال لأى برهان مباشر. وينسى هؤلاء أن الحضارات الشرقية أو على الأقل تلك التى نتناولها هنا قد استمرت فى الوجود بلا انقطاع حتى يومنا هذا، وأنها لا يزال لديها ثقاتها الذين يمثلونها، الذين تعتبر نصائحهم ذات قيمة عظمى لفهم تلك الحضارات أكثر من كل تلك الدراسات الأكاديمية فى العالم أجمع، إلا أن استشارة هؤلاء الثقات يجب ألا تبدأ بأن يتصور الدارس أنه أعلم منهم بالمعنى الحقيقى للعلم بأفكارهم ذاتها.

ومن ناحية أخرى يجب أن ننوه إلى أن هؤلاء الشرقيين وقد كوَّنوا لسوء الحظ رأيًا سلبيًّا عن الفكر الأوروبى، وهو موقف مفهوم، فهم قليلا ما يأبهون لما يعتقده الغربيون عامة عنهم أو ما لا يعتقدونه، ولهذا لا يحاولون تنويرهم، بل هم على العكس يحاولون التعامل معهم بأدب متعال، ويحتمون بالصمت الذى يفهمه الغرور الغربى على أنه قبول ورضا. والحقيقة هى أن 'البروزيليتية' غير معروفة فى الشرق واقعيًّا، حيث لا نفع فيها، وينظر إليها ببساطة على أنها علامة على الجهل، وقلة الفهم، وهذا ما سوف يجرى شرحه فى حينه. وذلك الصمت الذى يُلام عليه الشرقيون، وهو أمرٌ له ما يبرره، يمكن أن يشذ فى مناسبات نادرة بحيث يفيد منه أفراد منعزلون عن نظام التعليم المذكور، وموهوبون بالمؤهلات المطلوبة والسلوك الفكرى المنضبط. أما أولئك الذين ينتهجون غير ذلك الأساس أيًّا ما كان فليس هناك إلا أمر واحد يقال عنهم وهو أنهم يمثلون عناصر لا مصلحة لها فى الحقيقة، وأنهم أشخاص أخذوا على عاتقهم ترويج مذاهب أفسدوها بوازع تطويعها للذهن الغربى، وسوف تكون لنا عودة إلى هذا الأمر فى حينه. والنقطة التى نود أن نركز عليها الآن وقد سبقت إشارتنا إليها من أول الأمر هى أن العقلية الغربية وحدها هى المسئولة عن الموقف الحالى الذى يتكفل تلقائيًّا بوضع أعظم العقبات أمام كل من نجح فى ظروف استثنائية فى هضم أفكار معينة، ويرغب فى الحديث عنها بصورة أقرب إلى الفهم دون تبسيط مخل، ودون أن يشغل نفسه بمحاولة التأثير فى عقائد الغير.

لقد قلنا ما يكفى لإعلان نوايانا بوضوح فلا نرغب هنا فى أن ننتج كتابًا تعليميًّا، حيث إن المنظور الذى اتخذناه يحملنا إلى أبعد من ذلك بكثير. وحيث إن الحقيقة

ليست فى حسباننا مجرد وقائع تاريخية، فيبدو من غير الضرورى أن ننسب مصادر فكرة أو أخرى إلى أصحابها، فالفكرة تثير اهتمامنا فى حدود أننا فهمناها، وعلمنا أنها حقيقية، ومجرد ذكر بعض الملاحظات عن طبيعة الفكر الشرقى قد تعمل على أن يبدأ بعض الأفراد القلائل فى التفكير، وقد يكون لهذه النتيجة البسيطة فى ذاتها أهمية أعظم مما قد يبدو فى أول الأمر. والأهم من ذلك حتى لو لم يتحقق الهدف الأول هو أن هناك هدفًا جيدًا آخر لإنجاز مثل هذه الدراسة فقد يرى الشرقيون أنها اعتراف من جانبنا بكل ما ندين لهم به فكريًّا، فليس هناك من غربى واحد سبق إلى تقديم عمل من هذا النوع، حتى لو كان بشكل جزئى أو ناقص.

وسوف نبدأ إذًا بعد الانتهاء من إجابة عدة تساؤلات قليلة ولكنها ضرورية وفى وضوح بقدر الإمكان فى بيان الفروق الأساسية بين أساليب التفكير العامة فى الفكرين الشرقى والغربى. وبعد ذلك سوف نركز بشكل خاص على شرح المسائل التى تتعلق بالنظريات الهندوسية، وفيما يميزها عن باقى النظريات الشرقية، ذلك رغم أن كل هذه النظريات تجمعها سمات كافية، تبرر التناقض بين الشرق والغرب بشكل عام. وختامًا سوف نلفت النظر إلى عدم كفاءة التفاسير الحالية عن النظريات الهندوسية فى الغرب، ويمكننا القول حتى بخطل بعضها. وسوف نبين فى الاستنتاجات النهائية للمسح الذى قمنا به الشروط التى لم تُستَوفَ من جانب الغرب، متخذين كافة الاحتياطات اللازمة وهى الشروط الضرورية لإعادة الاتزان الفكرى بين الشرق والغرب، التى هى بعيدة عن التحقق من جانب الغرب كما هو واضح للعيان، ولكنها مجرد إمكانية نرغب فى ذكرها، ولفت الأنظار إليها دون أن يكون ذلك بشكل إنجاز فورى ملحٍّ، ولا حتى فى المستقبل القريب.

الجزء الأول

مسائل مبدئية

الباب الأول

شـرق وغـرب

إن أول أمر يجب تناوله فى الدراسة التى أزمعنا القيام بها هو تحديد طبيعة التناقض الذى يفصل الشرق عن الغرب، ثم تعريف المعنى الذى يجب أن ينسحب على كل منهما، واضعين نصب أعيننا تشخيص التناقض. ويمكن أن يقال كتقريب أوَّلى جاهز إن الشرق هو بالضرورة آسيا، وإن الغرب هو بالضرورة أوروبا، ولكن هذا فى حد ذاته يستلزم بعض الشرح.

فعندما نتحدث مثلا عن العقلية الغربية أو الأوروبية مستخدمين أيًّا من الصفتين دون تحديد فنحن نعنى العقلية التى تعتبر لصيقة بالجنس الأوروبى ككل. وسوف نصف إذن كل ما يرتبط بهذا الجنس بصفة أوروبى، وسوف نثبت هذا القاسم المشترك على كل من نبت من ذلك الجنس أيًّا كان موقعه فى العالم، وهكذا ينتمى الأميريكيون والاستراليون لو اقتصرنا على ذكر حالتين فقط إلى الجنس الأوروبى من وجهة نظرنا، مثلهم مثل من ظل يعيش فى أوروبا. ومن الواضح بالطبع أن مجرد انتقال الشخص إلى منطقة أخرى أو حتى ميلاده فى منطقة أخرى لا يمكن أن يغير الجنس، وبالتالى لا يمكن أن يغير العقلية المرتبطة به، وحتى لو أدى اختلاف البيئة عاجلا أو آجلا إلى تعديلات معينة فسوف تكون تلك التعديلات ذات طبيعة ثانوية، ولن تغير من الخصائص الأساسية للجنس، وعلى العكس من ذلك فقد تؤدى إلى المبالغة فى بعض تلك الخصائص. وهكذا يمكن أن نرى ببساطة أن بعض تلك الميول التى تكوِّن العقلية الأوروبية الحديثة قد اندفعت إلى حدها الأقصى عند الأميريكيين.

إلا أننا نواجه بسؤال يبرز عند هذه النقطة لا يسعنا أن نتجاهله تمامًا فقد كنا

نتحدث عن جنس أوروبى وعقليته الخاصة، ولكن هل يوجد حقًّا جنس أوروبى؟ فإذا كان ما نعنيه بالجنس هنا أنه جنس قديم، يتمتع بالوحدة والتجانس، فالجواب بالسلب، ولا مجال لدحض حقيقة أن سكان أوروبا الحاليين هم أخلاط من عرقيات شتى وأجناس مختلفة، وما تزال توجد اختلافات عنصرية بين بلد وآخر حتى الآن، كما توجد بين بطون وأفخاذ مختلفة داخل الأمة الواحدة. إلا أن هذا لا يمنع أن تتصف الشعوب الأوروبية بملامح مشتركة كافية لتمييزها بسهولة عن بقية الشعوب كافة، ورغم أن هذه الوحدة مكتسبة أكثر مما هى بدائية نقية، إلا أن ذلك ظاهر بما يكفى ليسمح لنا بالحديث عن جنس أوروبى، ورغم أن هذا الجنس أقل تحددًا وأقل ثباتًا من الجنس النقى، فالعناصر الأوروبية التى تختلط بأجناس أخرى تُمتص بسهولة أكبر، وينطبق ذلك فى حالة الزيجات المختلطة فحسب، أما حين لا يكون هناك إلا التجاور فإن الخصائص العقلية التى تثير اهتمامنا بشكل أعمق تبدو أكثر حدة ووضوحًا. كما أن تلك الخصائص العقلية التى تميز الوحدة الأوروبية بما هى أيًّا كانت الاختلافات الأصلية فى هذا الشأن هى عقلية مشتركة بين الشعوب الأوروبية قد تكونت شيئًا فشيئًا على مجرى التاريخ. وهذا لا يعنى عدم وجود عقلية خاصة لكل شعب على حدة، إلا أن الخصوصيات التى تُفرِّق بينهم هى ذات أهمية ثانوية عندما تقارن بالأساس المشترك الذى تستقر عليه، فهى باختصار سلالات عدة من نوع واحد مشترك. وهناك من يشك فى أن من الأمور المشروعة التحدث عن جنس أوروبى، ولكنه يتحدث فى العبارة نفسها عن حضارة أوروبية، وليست الحضارة المختلفة إلا تعبيرًا عن عقليات مختلفة.

ولن نحاول من فورنا تعريف السمات المميزة للعقلية الأوروبية لأنها سوف تكشف عن نفسها بوضوح خلال هذا الكتاب، ولكننا سوف نقرر ببساطة أن عددًا من المؤثرات قد أسهم فى تكوينها، وأكثرها تسلطًا هو التأثير اليونانى بلا شك، أو بالأحرى التأثير اليونانى الرومانى. وفيما يتصل بالنفوذ الفلسفى والعلمى، فلا شك أن التأثير اليونانى هو صاحب السيادة، وذلك رغم بعض الميول التى تبدو حديثة تمامًا، التى سوف نأتى إلى ذكرها فيما بعد. أما عن النفوذ الرومانى فهو اجتماعى وإدارى أكثر منه فكرى، ويبرز فى مفاهيم الدولة والقانون والمؤسسات، وأما ما طرأ منه على الجوانب الفكرية، فهو آثار من النفوذ اليونانى الذى استعاره الرومان حين استعاروا من اليونانيين كل شىء، ويكون من الأرجح إذًا أن النفوذ اليونانى قد عبر عن نفسه من

خلال الرومان. ولا بد من ملاحظة أهمية النفوذ العبرانى من الناحية الدينية، وهو وارد أيضًا فى قطاع من الشرق، ونحن هنا نتعامل مع أمر خارج عن أوروبا من حيث أصوله، إلا أن بعضه يشكل العقلية الأوروبية الحالية.

وإذا نحن اتجهنا الآن إلى الشرق، فلن يمكننا الحديث عنه بالطريقة نفسها كجنس شرقى أو آسيوى، حتى لو كان ذلك باتخاذ كافة الاحتياطات التى أوردناها فى الحديث عن الجنس الأوروبى. فنحن نتعامل فى هذه الحالة مع كلٍّ أكثر اتساعًا، ويحتوى على تعداد أضخم، ويشتمل على اختلافات عرقية أعظم، وفى هذا الكلِّ المترامى يمكننا تمييز عدة أجناس نقية، ما تزال تميزها سمات واضحة تختص بها، وكل منها له حضارة تختلف بشكل بيِّن عن غيرها فلا يمكن القول بأن الحضارة الشرقية تقوم بالمعنى نفسه الذى تقوم به الحضارة الغربية، فالواقع أن هناك عدة حضارات شرقية. وسوف يتسع المجال إذن لعدة ملاحظات خاصة عن كل منها، وسوف نشير فى سياق بحثنا إلى التقسيمات العريضة التى يمكن إرساؤها، ولكن رغم كل شىء، فإننا لو اهتممنا بالمعنى أكثر من اهتمامنا بالشكل، فسوف نجد عناصر مشتركة، أو هى بالأحرى مبادئ تكفى بحيث يصبح الحديث عن العقلية الشرقية أمرًا ممكنًا فى مواجهة العقلية الغربية.

فحين نقول إن لكل جنس شرقى حضارة خاصة، فليس ذلك دقيقًا على إطلاقه، ولا يصح تمامًا إلا فى الحديث عن الجنس الصينى، الذى يكمن أساس حضارته فى وحدته العرقية. أما فى حالة الحضارات الآسيوية الأخرى، فمبادئ الوحدة التى يرتكزون عليها هى ذات طبيعة مختلفة تمامًا كما سوف يتبين فيما بعد، وهذا هو ما يسمح لهم بتبنى عناصر فى هذه الوحدة تنتمى فى أصولها إلى أجناس بيِّنة الاختلاف. ونحن نتحدث عن حضارات آسيوية لأن تلك الحضارات التى نتناولها هى ذات أصول آسيوية، ذلك رغم كونها قد انتشرت فى مناطق أخرى كما حدث بشكل رئيس فى الحضارة الإسلامية. ولكن لا بد من توضيح أننا يمكن أن نصف سكان شرق أوروبا أو حتى بعض المناطق المجاورة لأوروبا بالشرقيين فيما عدا العناصر الإسلامية فلا يصح الخلط بين الرجل المشرقى من سكان بلاد وجزر شرق البحر المتوسط والرجل الشرقى، والذى هو على عكسه تمامًا، فالمشرقى فيما يتصل بخصائصه العقلانية أقرب إلى النموذج الغربى النمطى.

وعند النظرة الأولى، لا يملك المرء سوى العجب من عدم التناسب بين الكيانين اللذين أسميناهما الشرق والغرب رغم أنهما قد يتناقضان معًا، فليس بينهما شبهة من

تماثل ولا حتى ظل من تعاكس. واختلافهما شبيه بالاختلاف بالمعنى الجغرافى بين آسيا وأوروبا حين تبدو أوروبا مجرد استطالة ممتدة لآسيا، وبالطريقة نفسها بشكل أساسى يبدو الغرب بالنسبة للشرق كفرع نما من ساق، وسوف يتعين علينا أن نشرح تلك النقطة بتوسع أكبر.

الباب الثانى

الفُـــــرقة

لو أننا قارنَّا ما يشار إليه عادة باسم العصور الكلاسيكية القديمة بالحضارة الشرقية فسوف نجد للوهلة الأولى أن هناك بعض الجوانب على الأقل تتميز بعناصر مشتركة بين الحضارتين، وأن العصور الكلاسيكية أكثر شبهًا بالحضارة الشرقية منها بأوروبا الحديثة. ويبدو أن الاختلافات بين الشرق والغرب كانت مطردة الزيادة مع الزمن، ولكن تلك الاختلافات كانت من جانب واحد بمعنى أن الغرب هو الذى تغير، بينما ظل الشرق بشكل عام على حاله أو يكاد منذ العصور التى تعودنا أن نصفها بالعصور القديمة، ولكنها رغم ذلك حديثة نسبيًّا. والاستقرار، ونكاد نقول عدم القابلية على التغير، صفة لصيقة بالحضارات الشرقية، وعلى الأخص بالنسبة للصينيين، ولكن ربما نشأت بعض الصعوبات حول تقييم هذه الصفة. فالأوروبيون يزعمون أنهم يرون فى عدم التغير صفة دونية حين بدأوا فى الاعتقاد بالتقدم والتطور، منذ ما يربو على قرن من الزمان، بينما نراها من جانبنا حالة متزنة فشل الغرب فى تحقيقها. ثم إن ذلك الاستقرار يتبدى فى أشياء صغيرة كما يتجلى فى أمور كبيرة، وكمثل بارز على ذلك فإن الموضة بتغيراتها التى لا تنقطع هى مشكلة فى الغرب فقط. وباختصار يبدو أن الغربيين وخاصة المحدثين منهم قد تلبستهم طبيعة متغيرة غير مستقرة، ورغبة جارفة فى الحركة والإثارة، فى حين لا تبدو من الشرقيين إلا الصفات العكسية.

ولو أننا أردنا أن نمثل للفرقة التى نتحدث عنها بشكل بيانى فسوف يكون من الخطإ رسم خطين يتحركان فى اتجاهين متعاكسين مبتعدين عن الإحداثى. فالشرق هو الإحداثى ذاته، والغرب يمثله خط يبدأ من قاعدة الإحداثى ويتحرك مبتعدًا عنه باطراد، كما لو كان فرعًا ناميًا من ساق شجرة كما أشرنا سلفًا. ونحن فى حل من استخدام هذه الرمزية حيث إن الغرب قد عاش أساسًا بالاقتراض من الشرق بشكل مباشر وغير مباشر منذ العهود التى نسميها تاريخية، وحتى فيما يتصل بالحياة الفكرية فالحضارة اليونانية ذاتها بعيدة كل البعد عن الأصالة التى يعزوها إليها محدودو الأفق،

والذين لا يتورعون عن ادعاء أن اليونانيين قد فضحوا أنفسهم حين اعترفوا بدَينِهم للمصريين أو الفينيقيين أو الكلدانيين أو الفرس أو حتى للهند. وكل هذه الحضارات أقدم بما لا يقاس من اليونانيين، ولكن ذلك لم يمنع بعض من أعماهم التحيز الكلاسيكى من الزعم بالنظرية التى تقول إن تلك الحضارات هى التى تدين للحضارة اليونانية بالفضل، وإنها قد تأثرت بها رغم كل البراهين والشواهد العكسية، ومن الصعوبة بمكان أن تجرى مناقشة هؤلاء الناس حيث إن آراءهم قد بنيت على أفكار مسبقة متجذّرة، ولكننا سوف نعود إلى هذا الموضوع لنعالجه بتوسع. إلا أن اليونانيين امتلكوا قدرًا من الأصالة، ولكنها ليست من النوع المفترض على وجه التعميم، فقد كانت مقصورة إلى حد كبير على 'الشكل' الذى عرضوا به الأفكار التى استعاروها، وقد طوعوها بأشكال يتفاوت حظها من التوفيق حتى تناسب عقلياتهم وهى على حالها من الاختلاف عن عقليات الشرقيين، وهى حتى على تضاد مباشر معها من عدة جوانب.

وقبل أن نسترسل نود توضيح أننا لا نرغب هنا فى دحض أصالة الحضارة اليونانية فى بعض ما يبدو لنا ثانويًّا كالفن على سبيل المثال، فنحن نختلف على أصالتها فقط من الناحية الفكرية، التى كانت أكثر محدودية بمراحل بين اليونانيين عنها بين الشرقيين، وهذه المحدودية أو يجوز لنا قول ذلك التعويق الفكرى هو أمر فائق الوضوح لو أننا قارنَّا الفكر الإغريقى بالفكر الشرقى الذى نعرفه بشكل مباشر، وسوف يصدق الحكم نفسه لو أننا أجرينا المقارنة مع فكر الحضارات الشرقية البائدة، وذلك بناء على كل ما هو معروف عنها، والحكم قبل كل شىء بناء على الخصائص الكامنة فيها، والمشتركة مع حضارات أخرى باقية وبائدة. والحق يقال أن دراسة الشرق كما نعرفه اليوم لو جرت بشكل مباشر سيكون لها نفع عظيم فى تفهم الحضارات الماضية، اعتمادًا على خصيصة الثبات والاستقرار التى نوَّهنا عنها، وسوف تُسهِّل فهم الحضارة اليونانية، حيث لا نملك حيالها براهين مباشرة، إذ إننا نتعامل مع حضارة ميتة بالفعل، ولا يستطيع اليونانيون المحدثون أن يمثلوا الحضارة اليونانية القديمة بأية درجة كانت، وربما لا ينتسبون إليها حتى بصلة الرحم.

ولكن يجب أن نتذكر على كل حال، أن الفكر اليونانى قد كان رغم كل شىء غربيًّا فى جوهره، وأنه احتوى بين خصائصه على بذرة معظم تلك الميول التى تطورت فيما بعد حتى نالت من الغربيين المحدثين. ولهذا يجب ألا نبالغ فى استقراء تلك

التشاكلات بين حضارتى اليونانيين والشرقيين، ولو أنها بقيت فى حجمها المناسب، فإنها يمكن أن تكون ذات نفع لأولئك الذين يشعرون برغبة حقيقية فى تفهم الحضارات الماضية وتفسيرها بالحد الأدنى من التخمين. وعلى كل فليس هناك خطورة لو أننا راعينا أن نأخذ فى حسباننا كل ما عُرف على وجه التأكيد عن خصائص العقلية اليونانية. فكل الميول الجديدة التى قد نجدها فى العالم اليونانى الرومانى، تكاد حقًّا أن تكون ذات طابع معوِّق ومُحَدِّد، والتحفظات التى ندعو إليها حين نُجرى المقارنات مع الشرق لا بد أن تنبع من وازع التحسب من استنتاج أن الغربيين القدامى كانوا يتمتعون بخصائص فكرية لم تكن حقًّا لديهم كلما وجدنا أنهم قد أخذوا شيئًا من الشرق، ولا يجب أن نتخيل أنهم قد هضموه حقًّا بكامله، ولا أن يعتقد المرء بأن ذلك الاقتباس دليل على التشابه العقلى. وهناك بعض الأمور المثيرة التى تتشابه مع الشرق دون أن يكون هناك ما يوازيها فى الغرب الحديث، ومن الصحيح أيضًا أن النمط الشرقى الأصلى مختلف بشكل ملحوظ، فلا مناص إذن من أن يتحرر عقل المرء من النظرة الغربية حتى فى صورتها القديمة وإلا أهمل المرء وأخطأ فى الحكم على الجوانب الأساسية من الفكر الشرقى، التى هى أكثر تمثيلا له وأشد أهمية فى تفهمه. وحيث إنه من الواضح أن الأكثر لا يمكن أن يُستخرج من الأقل، فهذا التمييز وحده فى غياب كافة الاعتبارات الأخرى كفيل بأن يثبت المرتبة التى حققتها تلك الحضارة التى تستعير من الآخرين.

وإذ نعود إلى الصورة البيانية التى استخدمناها منذ هنيهة عن الشجرة وفرعها المنحرف فلا بد أن نشير إلى أن عيبها وهو عيب كامن فى كل وسائل الإيضاح بالصور والتشبيهات أو التمثيل الهيكلى يكمن فى أنها تبسط الأمور إلى حد مخلٍّ بحيث تبين افتراقًا مطرد التزايد منذ الأزمنة القديمة وحتى الآن. والواقع أنه كان هناك انقطاع فى الفُرقة، ففى أزمنة أقرب إلينا تلقى الغرب ثانية من تأثير الشرق مباشرة فى الحقبة السكندرية، ثم تلقى الإضافات إلى الفكر الغربى التى تكفل بها العرب فى العصور الوسطى، التى كان بعضها من حضارة العرب ذاتها والباقى مستقى من الهند ونفوذها فى تطور الرياضيات أمر معروف ولكن التأثير لم يتوقف عند ذلك. ثم إن الفرقة استمرت فى الحقبة التى عاصرت النهضة، ومنذ ذلك الحين ازداد الصدع اتساعًا بين الغرب والماضى، والحقيقة أن ما سمى بعصر 'الميلاد من جديد' أى عصر النهضة قد قضى على كثير من الأمور بما فيها الفنون، ولكن أثره السلبى قبل كل شىء كان على الفكر، ومن الصعب على الإنسان الحديث تفهم مدى ما ضيعته تلك الفترة ونطاقه. فقد

كان اختزال الفكر راجعًا لمحاولة العودة إلى الفترة الكلاسيكية القديمة، وهى ظاهرة تضاهى تلك التى حدثت بالفعل فى زمن أسبق لليونانيين أنفسهم، وبفارق رئيسى هو أن تلك الظاهرة الأسبق كانت تحدث لذات الجنس وفى حدوده، ولم تحدث أثناء عبور الأفكار من شعب إلى آخر. ويبدو الأمر كما لو أن الإغريق فى لحظة كانوا فيها على وشك الزوال من التاريخ قد تملكتهم الرغبة فى الانتقام لغبائهم بفرض قصور أفقهم العقلى على قطاع كامل من البشرية. وحين أتى 'الإصلاح' أيضًا ليضيف إلى آثار 'النهضة' التى ربما لم يكن له بها صلة أصلا، حينذاك اتخذت الميول الأساسية للفكر الغربى سمْتها المؤكد، فالثورة الفرنسية كانت بمثابة رفض كامل لكل التراث، وتبعتها نتائجها فى كافة المجالات، التى كان لا بد لها أن تتبع التطور المنطقى لتلك الميول. ولكن ليست هذه هى اللحظة المناسبة لمناقشة هذه القضية بتفاصيلها والانجراف بعيدًا عن موضوعنا، فليس غرضنا الحالى أن نكتب عن العقلية الغربية، ولكننا نقول ما يكفى بالكاد لبيان حدة اختلافها عن العقلية الشرقية. وقبل أن نستكمل مقولتنا عن المحدثين فيما يتصل بهذه المسألة فلنا عودة إلى اليونانيين حيث نناقش الأمور التى أشرنا إليها من قبل ببعض التفصيل، وهذه الإيضاحات سوف تعين على إخلاء الطريق واختزال الاعتراضات المختلفة التى يسهل التنبؤ بها.

ولنا كلمة واحدة نضيفها عمَّا يتصل بالفرقة بين الشرق والغرب هل تستمر تلك الفرقة إلى الأبد؟ إن المظاهر تدفع إلى الاعتقاد بهذا الاتجاه فى الحالة الراهنة للأمور فى العالم فالسؤال بلا شك مطروح للنقاش، إلا أننا من جانبنا نرى أن هذا الأمر غير ممكن وسوف نوضح أسبابنا لذلك فى نهاية البحث.

الباب الثالث

التحيز الكلاسيكى

لقد أشرنا من قبل إلى ما نعنيه بالتحيز الكلاسيكى وهو أساسًا النزوع إلى إرجاع أصول كل الحضارات إلى اليونانيين والرومان، ويكاد يستحيل تفسير هذا المسلك إلا كما يلى حيث إن حضارة الغربيين لا تنتمى إلى ما هو أسبق من الفترة اليونانية الرومانية، وتنهل منها فقط فى الغالب الأعم، فقد اعتقدوا أن كل الأمور لها المرجعية ذاتها، وهم يعانون من صعوبة فهم مسألة وجود حضارة أخرى تامة الاختلاف، وأكثر إيغالا فى الماضى عن حضارتهم، حتى يمكن القول بأنهم غير قادرين ذهنيًّا على عبور البحر المتوسط، ثم إن عادة التحدث عن الحضارة مطلقًا تسهم فى الحفاظ على ذلك التحيز. وفهم كهذا للحضارة على أنها كيان واحد فحسب هو أمر لا وجود له فى الواقع. وعلى مستوى الممارسة فقد كان هناك دائمًا وما يزال حتى الآن حضارات كثيرة. والحضارة الغربية بسماتها الخاصة هى ببساطة حضارة واحدة ضمن حضارات أخرى، وما يروَّج له بفخار عن تطور الحضارة لا يزيد عن كونه تطورًا لتلك الحضارة بعينها من أصولها القريبة نسبيًّا. ولقد أورثهم هذا الأمر تخلفًا فكريًّا، ثم إن هذا التطور لم يسبقه قط تقدم منتظم منهجى والملاحظات التى ألقيناها فى سياق ما يدعى بالنهضة ونتائجها يمكن أن تكون تصويرًا بيِّنًا لها، ثم إنه استمر فى الاستفحال منذ ذلك الحين حتى زمننا هذا.

والشاهد المحايد قمِين بأن يرى للوهلة الأولى أن اليونانيين قد استعاروا بتوسع من الشرقيين خاصة فيما يتعلق بالجانب العقلى، وكثيرًا ما اعترفوا بأنفسهم بهذا، ومهما كانت أمانتهم فى هذه المسألة، فلا يمكن أن يكونوا قد كذبوا حيث لا مصلحة لهم فى ذلك، بل إن العكس هو الصحيح. وكما ذكرنا سلفًا فإن أصالتهم كامنة فى طريقة التعبير عن الأمور، فكانوا يتمتعون بملكة فى الاقتباس لا يصح إنكارها عليهم، ولكنها كانت بطبيعتها محدودة بمدى قدرتهم على الفهم، وباختصار فقد كانت أصالتهم ذات طبيعة جدلية. وحيث إن سمات تفكير اليونانيين والشرقيين قد اختلفت فلا مناص من

اختلاف طرق الاستنباط التى استخدموها، ولا بد من وضع هذا نصب أعيننا حينما نقارن بين بعض أنواع القياس مثل القياس المنطقى الهندوسى الصحيح، وما يدعى بالقياس اليونانى. ولا يمكن حتى القول بأن القياس المنطقى اليونانى يتميز باستقامة غير عادية، ولكنه يبدو فقط أكثر استقامة من بعض طرق الاستنباط فى أعين الذين أدمنوا استخدامه وحده، وهذا الوهم ناتج عن محدودية مجال هذا المنطق، إذ إنه أكثر سهولة فى التعريف. والواقع أن الملكة التى يتسم بها اليونانيون وهى أبعد من أن تكون فى صالحهم هى رهافة جدلية معينة، تمثلها محاورات أفلاطون خير تمثيل، حيث تبدو فيها رغبة ملحة فى تعقب كل سؤال إلى منتهاه، ومن كل جوانبه ودقائقه، حتى يصل فى النهاية إلى استنتاج ما لا لزوم له، ويبدو أن مُحدثى الغرب لم يكونوا أول من يصاب بقصر النظر العقلى هذا.

وربما لا يستحق اليونانيون اللوم بشدة لتحديدهم مجال الفكر الإنسانى، فقد كان ذلك نتيجة حتمية لتكوينهم العقلى الذى لا يتحملون مسئوليته تمامًا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد وجدوا فى متناول يدهم عدة معارف كان يمكن أن تظل غريبة عنهم. ومن السهل معرفة هذه الحقيقة لو أننا قدَّرنا ما يفعله الغربيون اليوم حينما يتماسون مباشرة مع مفاهيم شرقية معينة، ثم يبدأون فى تفسيرها بطريقة تماهى مع عقلياتهم الخاصة، حيث يتوه منهم تمامًا كل ما لا يستطيعون وصله بالمصطلح الكلاسيكى، ويختفى معه عنوة كل ما يمكن رصده من التفاصيل، التى تهترئ بدورها حتى يستحيل التعرف عليها.

وباختصار، فإن ما يدعى بالمعجزة اليونانية كما يسميها المفتونون بها تُختزل إلى أمر قليل الأهمية نسبيًّا، وحينما تشير توجهاتها إلى مسار جديد فغالبًا ما يؤدى ذلك المسار إلى الانحطاط، إذ يتجه إلى إعلاء قدر المفاهيم والتصورات الفردية على ما هو عقلى بحت، وإلى ما هو علمى وفلسفى مع التخلى عن المنظور الميتافيزيقى الأهم. وقليلا ما يهم ما إذا كان اليونانيون أكثر نجاحًا من غيرهم فى تطويع معارف معينة لاستخدامات عملية، أو ما إذا كانوا قد استنتجوا نتائج من هذا القبيل فى حين لم يفعل ذلك من سبقهم، ويمكن حتى القول بأنهم قد أناطوا بالمعرفة غائية أقل نقاءً وتجردًا، حيث لم تسمح عقولهم إلا باعتقالهم فى نطاق المبادئ بصعوبة، كما لو كان ذلك استثناءً. وذلك النزوع إلى ما هو عملى بمعنى الكلمة الشائع، هو أحد العوامل التى قدر لها أن تكون ملمحًا متزايد الوجود فى سياق الحضارة الغربية، حتى سيطرت بوضوح فى

العصر الحديث. ولم ينج منها إلا العصر الوسيط الذى كان ميالا إلى الوعى الفطرى النقى.

والغربيون كقاعدة عامة لديهم قدرة قليلة على التعامل مع الميتافيزيقا، ويكفى لإثبات هذه النقطة مقارنة لغتهم بإحدى اللغات الشرقية، بشرط أن يكون اللغويون قادرين حقًّا على فهم روح اللغات التى يدرسونها. ومن الجانب الآخر، يُظهر الشرقيون ميلا لعدم الاهتمام بالتطبيقات. وهذا مفهوم تمامًا، حيث إن الذى ينزع إلى مبادئ المعرفة الكونية لا يبقى عنده إلا اهتمام فاتر بالعلوم الخاصة، وجلُّ ما يمكن أن يُكرس لها من وقت لآخر هو ما يكفى لمجرد استطلاع عابر ليس من شأنه أن يؤدى إلى عدد كبير من الاكتشافات فى هذا المستوى من الأفكار. فحين يعلم المرء كحقيقة رياضية مؤكدة ويمكن القول بأنها حقيقة فوق رياضية، أن الأمور لا يمكن أن تكون إلا على ما هى عليه، فإن المرء يصبح بشكل اعتيادى كارهًا للتجربة، حيث إن التدقيق فى حقيقة معينة مهما كانت طبيعتها، لن يبرهن على شىء أبعد أو على شىء غير تلك الحقيقة المعينة، وجل ما يمكن أن تؤدى إليه ملاحظة الحقائق هو أنها تصور النظرية، ولكنها لا تؤدى إلى إثباتها بأى شكل كان، وأى اعتقاد يخالف ذلك هو عناء ردىء حول أوهام جامحة. وحيث إن الأمر كذلك، فلا مجال للقول بأى هدف معقول للجرى وراء العلوم التجريبية من أجل ذاتها، فمن المنظور الميتافيزيقى لا قيمة لتلك العلوم إلا بكونها عوارض ذات أهمية طارئة، مثلها مثل الغرض الذى طبقت من أجله، والغالب الأعم فى الواقع ألا يشعر أحد بالاحتياج إلى ضرورة استنباط قوانين يمكن استنتاجها من المبادئ فى حد ذاتها كتطبيقات فى مجال متخصص، ذلك إذا كانت يستحق الجهد المبذول فيها. وهكذا نتضح بجلاء ضخامة الهوة التى تفصل المعرفة الشرقية عن البحث الغربى، ورغم ذلك سوف يبقى مثيرًا للدهشة كيف أن البحث قد صار فى نظر الغربيين غاية فى حد ذاته مستقلا عن النتائج التى قد يؤدى إليها.

وهناك نقطة أخرى لا يصح تجاهلها، وتبدو كنتيجة فرعية لما تقدم، هى أنه ليس هناك فى العالم أجمع إلا الشرقيون ممن تعفف عن اتباع المذهب الطبيعى كما شاع فى الحقبة اليونانية الرومانية، حيث إن الطبيعة فى نظرهم هى مجرد عالم الظواهر، التى لا شك فى حقيقتها بما هى ظواهر، إلا أنها أمور عابرة عارضة، وفانية بطبيعتها، وليست قاعدة عامة. ولهذا تحتم على الذين كانوا ميتافيزيقيين بطبيعتهم أن يروا المذهب الطبيعى فى أشكاله الكثيرة التى يمكن أن يتخذها على أنه فساد يعترى العقل، وحتى على أنه

وحشية فكرية.

ولا بد من الاعتراف بأن اليونانيين رغم ميلهم إلى المذهب الطبيعى لم يذهبوا إطلاقًا إلى ما ذهب إليه المحدثون من أهمية التجريب القصوى، ويجد المرء فى العصور القديمة حتى فى الغرب ذاته نوعًا من الاحتقار للتجريب، الذى يصعب تفسيره إلا فى ضوء أنه يبين قبسًا من النفوذ الشرقى، ومن الصعب البرهنة على أن ذلك ناتج عن اليونانيين أنفسهم، الذين لم تشغلهم الميتافيزيقا كثيرًا، وحلت الاعتبارات الجمالية لديهم محل الأسباب الأعمق التى لم ينتبهوا إليها. وعادة ما يأتى ذكر هذه الاعتبارات الجمالية لتفسير عدم اهتمامهم بالتجريب، فى حين أننا نؤمن بأنه كانت لديهم أسباب أكثر فعالية، خاصة فى العصور المبكرة. ولا يغير ذلك بطبيعة الحال حقيقة أنه يمكن للمرء أن يلاحظ بمعنى خاص عند الإغريق بداية انطلاق العلوم التجريبية كما يفهمها المحدثون، حيث ترتبط النزعة العملية بالنزعة الطبيعية، ولا يمكن لأيهما أن يصل إلى النضوج الكامل إلا على حساب الفكر البحت والمعرفة الموضوعية. وهكذا لا يمكن اعتبار حقيقة عدم تكريس الشرقيين أنفسهم لفروع معينة من العلوم الخاصة دليلا على الضعة بأى شكل، فليس هذا من المنظور الفكرى إلا العكس تمامًا، واتجاه معظم نشاطهم إلى وجهة أخرى ونحو أهداف مختلفة ليس إلا نتيجة طبيعية لذلك. وما يطبع الحضارات بسماتها الخاصة هو الطرق المختلفة التى يتشعب فيها النشاط العقلى للإنسان، بحيث يرسم توجهات تطورها الرئيسة، وهنا أيضًا يكمن تفسير وهم التقدم بين أولئك الذين قد تعودوا على نوع واحد من الحضارة فقط حيث لا يفقهون إلا طريقهم هم دون غيره، معتقدين أنه الطريق الأوحد الممكن، ولا يأبهون لحقيقة أن التقدم فى اتجاه ما سوف يتوازن حتمًا مع تخلف فى اتجاه آخر.

وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا نهج التفكير العقلى الخالص، الذى هو وحده النهج الأساسى للحضارات الشرقية فسوف نتبين أن هناك على الأقل سببين للاعتقاد بأن اليونانيين قد استعاروا كل شىء يتصل بهذا الجانب تقريبًا من تلك الحضارات، ونعنى بذلك كل ذى قيمة حقيقية من مفاهيمهم، وأول هذين السببين هو ما تقدم ذكره عن ملكة اليونانيين المحدودة فى التفكير فى هذا النطاق، والآخر هو أن الحضارة اليونانية تنتمى إلى زمن أحدث من الحضارات الشرقية الرئيسة، ويصدق هذا بشكل خاص على الهند، رغم أنه كلما تحققت صلة بين الحضارتين خرج علينا أحد المصابين بمرض التحيز الكلاسيكى ليعلن أن تلك الصلة لا بد أنها نابعة من تأثير اليونانيين. ولو أن ذلك

التأثير قد حدث فعلا فى الحضارة الهندية فلا بد وأنه كان فى زمن متأخر جدًّا، وأن النتائج بالتالى كان من شأنها أن تكون سطحية للغاية، وعلى سبيل المثال يمكن أن نعترف بوجود تأثيرات فنية عابرة، ولكن المفاهيم الهندية حتى من هذه الناحية الخاصة ظلت مختلفة تمامًا عن مفاهيم اليونانيين، وعلى كل حال فإن آثارًا بينة فى ذلك التأثير كانت واضحة من خلال الحضارة البوذية، وفى نطاق مكان وزمان محددين، كما أنه لا يصح خلط هذه الحضارة بالحضارة الهندية القحَّة. وهذا يقودنا إلى الحديث باختصار عن الصلات التى كان يمكن أن تقوم بين الشعوب المختلفة فى العالم القديم، التى كانت تعيش على أبعاد سحيقة من بعضها بعضًا، ثم ليمتد حديثنا قليلا وبشكل عام عن بعض الأمور التأريخية، التى يعتز بها المتحيزون من دعاة المنهج التاريخى سيئ السمعة.

الباب الرابع

العلاقات بين شعوب العالم القديم

هناك اعتقاد عام بأن العلاقات بين اليونان والهند لم تبدأ، أو بالأحرى لم تبلغ أهمية كبيرة بعد فتوحات الإسكندر، وما يرجع إلى تاريخ أقدم سوف يُؤول بالتشابه العابر بين الحضارتين، فى حين يوضع فى حكم دائرة النفوذ اليونانى المحتمل كل ما قام أو يُفترض أنه قام فى تاريخ أحدث، وذلك لإرضاء متطلبات المنطق الغريب للتحيز الكلاسيكى. ويعترضنا هنا ثانية رأى يخلو من أى أساس جدِّى مثله فى ذلك مثل باقى الآراء، حيث إن التفاعل بين شعوب العالم القديم حتى وهم يعيشون على مسافات شاسعة كان أكثر شمولا مما يعتقد عادة. وعلى كل فإن المواصلات لم تكن تزيد صعوبة عن حالها قبل قرن أو قرنين من الزمان، أو على وجه الدقة منذ اختراع السفن البخارية والقطارات، ولا شك أن السفر فى الماضى كان أقل شيوعًا وأقل سرعة منه فى زمننا، ولكن الناس كانوا يسافرون من أجل فائدة أكبر حيث كان لديهم الوقت لدراسة أحوال البلاد التى يمرون بها، وغالبًا ما كان السفر يتم بناءً على هذا الغرض فقط بهدف المكاسب الفكرية التى يحصِّلونها. وحيث كان الحال هكذا فليس هناك من سبب معقول لاعتبار أن الرحلات التى قام بها الفلاسفة اليونانيون هى من قبيل الأساطير، والواقع أنها كانت على العكس من ذلك حيث إنها أدت إلى تفسير كثير من الأمور التى لولاها لظلت غير مفهومة. والحق أن وسائل المواصلات قبل الفلسفة اليونانية بزمان سحيق لا بد وأنها قد وصلت إلى مرحلة من التطور لم يكوِّن عنها المحدثون صورة صحيحة، وقد كانت هذه الأمور طبيعية ومنتظمة، وذلك غير الهجرات الجماعية التى

كانت تحدث بشكل نادر وفى ظروف استثنائية.

وسوف نقصر محاولة البرهنة على ما تقدم بذكر برهان واحد من كثير من البراهين، وهو يتصل بالعلاقات بين شعوب البحر المتوسط، وذلك لأن هذه الحقيقة قليلا ما تُعرف وقليلا ما يُشار إليها ولم تحظ بالانتباه الذى تستحقه، وقد كانت تُفسَّر تفسيرًا خاطئًا على كل حال. والحقيقة التى نشير إليها هى تبنى عملة أساسية واحدة بين كافة شعوب حوض البحر المتوسط منذ أزمنة سحيقة، وذلك رغم تنويعات ثانوية فى عملة محلية عادة لتأكيد شعار محلى خاص، ولا بد أن هذا الأمر قد جرى فى أزمنة بالغة القدم رغم عدم إمكان التأكد من التاريخ الصحيح لها، وهو على الأقل مما نعتبره عادة من العصور القديمة. وقد حاول بعض الناس أن يفسروا هذه الحقيقة على أنها تقليد للعملة اليونانية وقد تسلل إلى البلاد البعيدة، وهو مثال آخر على مبالغتهم فى أهمية اليونانيين، كما أنها مثال على ميلهم إلى تفسير كل ما لا يستطيعون فهمه باعتباره صدفة، وكما لو كانت تلك الكلمة تعنى أمرًا آخر غير إخفاء جهلهم بالأسباب الحقيقية. وما يبدو مؤكدًا هو أن النمط النقدى المذكور وهو العملة التى يسم أحد وجهيها رأس آدمى ويسم الوجه الآخر حصان أو عربة حربية ليس بالضرورة يونانيًّا أكثر منه إيطالياً أو قرطاجنيا، أو أنه قد يكون غاليًّا أو أيبيريًّا، ولا بد أن تبنيه قد تطلب اتفاقًا واضحًا بين شعوب البحر المتوسط المختلفة، حتى إنه لم تصل إلينا شروط هذا الاتفاق. وما يصح فى مسألة النمط النقدى هذه يصح أيضًا فى رموز وتقاليد أخرى وجدت مرارًا وتكرارًا بلا اختلاف فى مناطق شاسعة الأبعاد، وإذا لم ينكر أحد أن العلاقات كانت مستمرة وسارية بين المستعمرات اليونانية ومدنها الرئيسة فلماذا يحيط الشك بعلاقات اليونان بالبلاد الأخرى؟ ثم إنه حتى لو لم يعقد الاتفاق المذكور أصلا لأسباب بالغة التنوع فلا داعى للخوض فيها حيث يصعب إثباتها، فإن ذلك لا يثبت عدم تأسيس التبادل المنتظم بين تلك البلاد، ولا شك أن الوسائل كانت متنوعة نظرًا لضرورة التأقلم على تنوع كبير من الظروف.

ومن أجل قياس معنى الحقائق التى أشرنا إليها رغم أننا استخدمناها على سبيل التمثيل، فلا بد أن نضيف أن العلاقات التجارية لم يكن لها أن تستمر بانتظام دون أن يرافقها آجلا أو عاجلا تبادل من نوع آخر تمامًا، وبتحديد أكثر التبادل العقلى. وفى ظروف معينة كان يمكن أن تكون العلاقات الاقتصادية أبعد من أن تحتل أولوية التبادل كما يحدث حاليًّا بين الشعوب الحديثة، ولكنها كانت ذات أهمية ثانوية. والميل

إلى إرجاع كل الأمور إلى المنظور الاقتصادى سواء أكانت تخص الحياة الداخلية للبلاد أو علاقاتها الدولية هو ميل حديث تمامًا، فالشعوب القديمة حتى فى الغرب باستثناء الفينيقيين لم يكونوا ينظرون إلى الأمور هذه النظرة، ولا ينظر الشرقيون المحدثون أيضًا إليها على هذا المنوال. وسوف ننتهز الفرصة الحالية لننوه عن خطورة محاولة الوصول إلى أحكام بناء على آراء شخصية عن الإنسان الذى تختلف ظروفه وعقليته، حيث إنه فى مكان وزمان مختلفين، ولم يسبق له بالتأكيد تبنى ذلك المنظور ولم يكن ليقدَّر له أن يفعل ذلك، إلا أن هذا الخطأ غالبًا ما يقع فيه دارسو التاريخ القديم، كما لا يتوانى المستشرقون عن الوقوع فيه.

ونعود إلى بدايتنا وهى حقيقة أن أقدم الفلاسفة اليونانيين الذين عاشوا قبل الإسكندر بعدة قرون لم يفوضونا بأى شكل فى التصريح بأنهم لم يكونوا يعلمون شيئًا عن النظريات الهندية. وأحد الأمثلة على ذلك نظرية الذرات التى كانت شائعة فى الهند أيام مدرسة *كانادا* للفلك وقبل وصولها إلى اليونان بأمد طويل، ثم اعتنقها *الجينيون والبوذيون*، ومن الممكن أن يكون قد حملها الفينيقيون إلى الغرب كما توحى بعض التقاليد بذلك، بل إن ديموكريتوس الذى كان أول اليونانيين ذكرًا للنظرية قد سافر إلى مصر وفارس والهند. وربما كان قدامى فلاسفة اليونان على علم بالنظريات الهندية والبوذية، إذ إنهم لم يعيشوا قبل زمان بداية البوذية. ثم إن *البوذية* قد انتشرت بسرعة خارج الهند إلى المناطق الآسيوية المتاخمة لليونان والتى كانت قريبة منهم، وتدعم هذه الظروف من برهان المقولة مقبولة مؤداها أن الاستعارات قد تمت بشكل شامل وليست مقصورة على الاستعارات من الحضارة البوذية. والعجيب على كل حال هو أن أوجه التشابه مع النظريات الهندوسية التى أمكن تحديدها أكثر جلاءً وتعددًا، وتعزى إلى حقبة ما قبل سقراط أكثر مما تُعزى إلى الحقبة التى تلتها، فماذا كان الدور الذى لعبته فتوحات الإسكندر فى العلاقات الفكرية بين الشعبين؟ ويبدو أنها فى الواقع لم تقدم من الفكر الهندوسى أكثر مما ورد بالفعل فى أعمال أرسطو الذى أشرنا سلفًا إلى منطقه، كما أن أعمال هذا الفيلسوف الميتافيزيقية يمكن أن تشير إلى قرابات واضحة مع الفكر الهندوسى لا يمكن أن تعزى إلى المصادفات وحدها.

وهم يقولون فى سبيل الدفاع عن أصالة الفكر اليونانى أيًّا كان الثمن إن هناك رصيدًا من المعرفة متاحًا لكافة البشر، ولكن مما يصح أيضًا أن وجود ذلك الرصيد أمر شديد العمومية والإبهام بحيث لا يستطيع بشكل مرضٍ أن يفسر تشابهات متقاربة

ومحددة، ثم إن اختلافات العقليات فى حالات كثيرة تعود إلى أصل أبعد مما قد يفترضه أولئك الذين لم يعرفوا إلا نوعًا واحدًا من الناس، وقد كانت الاختلافات من هذا النوع جسيمة بين اليونانيين والهنود على وجه الخصوص. ومثل هذا التفسير لا يصح إلا حال كون الحضارتين قد تطورتا مستقلتين فى اتجاه واحد، وأنتجتا مفاهيم أساسية من النوع نفسه مهما كان اختلافهما البرانى، وهذه هى الحال فى النظريات الميتافيزيقية فى الهند والصين. ولكن ربما يبدو أكثر إقناعًا حتى فى هذه الحدود أن نتعرَّف فى هذا التوافق على تراثٍ أوَّلانى مغرق فى القدم، ذلك كما يفعل المرء مضطرًّا حين يكون هناك ضرورة للحفاظ على استخدام الرموز ذاتها، مما يعنى وجود علاقة قد تعود إلى أزمنة أكثر إيغالا فى الماضى مما يسمونه 'الحقبة التاريخية'، ولكن مناقشة هذا الموضوع قد تحملنا إلى أبعد مما يلزمنا هنا.

ونجد بعد أرسطو تضاؤلا فى التأثيرات الهندوسية فى الفلسفة اليونانية شيئًا فشيئًا، حتى تنعدم تمامًا بسبب انغلاق هذه الفلسفة على نفسها فى مجال لا يفتأ يزداد ضيقًا وعَرَضيَّة، مبتعدة بذلك عن كل نزعة عقلية حقيقية، وهذا المجال فى معظمه هو 'علم الأخلاق' الذى يتعلق باهتمامات كانت دائمًا غريبة على الشرقيين، ولا نجد التأثيرات الشرقية تعاود الظهور اللهم إلا مع الأفلاطونيين المحدثين فى مذهب وحدة الوجود عند الفيلسوف المصرى اليونانى أفلوطين الأسيوطى، وهنا نلتقى للمرة الأولى بأفكار ميتافيزيقية معينة عند الإغريق، مثل فكرة اللامتناهى، فحتى ذلك الوقت لم تكن لدى الفلسفة اليونانية إلا فكرة 'اللامُحَدَّد'، وكانوا يعتبرون 'المُنتَهى' أو'التام' مرادفًا 'للكامل'، وهذه سمة مميزة لتفكيرهم، أما الشرقيون فقد كانوا على العكس يوحدون بين مفهوم اللامتناهى ومفهوم الكمال، وهذا هو الفارق العميق بين الفكر الفلسفى بالمعنى الأوروبى للكلمة والفكر الميتافيزيقى، وسوف نتاح لنا فرصة العودة للإفاضة فى هذه المسألة فيما بعد، ونحسب أن هذه التوضيحات كافية حاليًّا، لأننا لا نهتم هنا بعقد مقارنات بين المفاهيم الهندوسية واليونانية ودونها صعوبات جمة لا تخطر على بال أولئك الذين ينظرون إليها بصورة سطحية.

مشكلة التـــأريـــخ

يبدو أن المشاكل التأريخية هى من ضمن الأمور التى تحير المستشرقين، وليست حيرتهم بلا مبرر، ولكن خطأهم الأول راجع إلى أنهم يعلقون تلك الأهمية الكبرى على هذا الأمر، والخطأ الآخر راجع إلى أنهم يعتقدون أنهم يستطيعون حل هذا الإشكال بوسائلهم المعتادة، والحقيقة الواقعة هى أن النتائج التى يستنبطونها لا تزيد ولا تقل عن فرضيات وهمية، وقد فشلوا حتى فى الاتفاق عليها بين بعضهم بعضًا. ولكن هناك حالات لا تمثل إشكالا جديًّا، ذلك لو تخلوا عن طرح الأطروحات الحرجة والأطروحات فوق الحرجة والمعميات التى لا نفع منها. ومن ضمن هذه الحالات على سبيل المثال وثائق الحوليات الصينية القديمة، التى تقدم وصفًا دقيقًا لحالة السماء فى الزمن الذى يحدد التاريخ المضبوط بالبيانات الفلكية، ولا مجال للشك فى صحتها. وليس هذا حظ كل الأمور من الدقة، والواقع أنها تعتبر استثنائية فى بابها، أما الحوليات الهندية على وجه الخصوص فلا تقدم لنا أية بيانات من هذا القبيل لتساعدنا على البحث، وهو أمر يوضح فقط أن كاتبيها لم يكونوا مهتمين أقل اهتمام بالتأريخ لأنفسهم، ولا هم مهتمين بتأسيس أولوية من نوع أو آخر لأشخاصهم.

وادعاء الأصالة الفكرية الذى أدى دورًا مهمًّا فى وجود المدارس الفلسفية بين الغربيين هو ميل حديث تمامًا، ولم يكن معروفًا حتى فى القرون الوسطى، فالأفكار البحتة والمذاهب التراثية لم تكن فى يوم ما ملكًا لشخص أو آخر، وتراجم السير الشخصية لأولئك الذين عرضوا هذه الأفكار والنظريات التراثية أو فسروها أمر قليل الأهمية. ثم إن حالة الصين التى ذكرناها توًّا لا تتناول سوى وثائق تاريخية، وهذه بدورها ليست إلا تفاصيل زمنية تهم التاريخ فقط دون غيره. وما زاد من تعقيد الأمر هو طريقة الهنود الرمزية فى حساب الزمن، التى لا بد أنها وجدت فى كثير من الحضارات البائدة، وهى قائمة على الأرقام الرمزية، التى يجب ألا تؤخذ بمدلولها الحسابى الحرفى لتدل على عدد السنين، وليست حتى حالة يمكن مقارنتها بالتأريخ التوراتى. وقد كان المقصود من هذه الحوليات تعريف فترات كونية وليست تاريخية، والخلط بينهما أمر مستحيل ما لم يصدر عن جهل مدهش، إلا أنه يجب أن نقرر أن المستشرقين قد

وقعوا فى هذا الخلط بلا هوادة.

ويبدو عند أولئك المستشرقين ميل جارف إلى إسقاط كل الحضارات القديمة من الحسبان كلما أمكن، وغالبًا ما يُقدمون على هذا رغم أنف أى منطق، كما لو كانوا يشعرون بالحرج من حقيقة قدرة تلك الحضارات فى أزمان غابرة أن تعيش فى أوجها قبل ظهور أقدم الشواهد التى يمكن ادعاؤها لحضارتنا الحالية التى استقت منها مباشرة، ويبدو أن هذه هى الأعذار الوحيدة لأفكارهم المسبقة العرجاء عن المسألة. ثم إن هذا التحيز ذاته كان وراء تلبيس الأمور بشكل يبدو أقرب إلى الغرب منه إلى الهند أو الصين، وحتى أقرب إلى مصر وفارس وآشور، وهكذا مثلا جرت محاولة تقديم تاريخ القبالة اليهودية بطريقة توحى بأن النفوذ السكندرى والأفلاطونى الجديد قد أثر فيها، ولكن العكس هو الصحيح بكل المقاييس. والسبب وراء هذا الاضطراب كامن فى اتفاق مسبق أن كل شىء يجب أن يعود إلى اليونانيين، باعتبار أن اليونانيين هم أصحاب المعرفة فى العالم القديم، كما يتخيل الأوروبيون المعاصرون أن المعرفة حكر عليهم اليوم، وأنهم هم المعلمون المرسلون إلى الإنسانية وأنهم منبع إلهامها. إلا أن أفلاطون وشهادته لا يُشك فيها فى هذا المقام، فلم يفتقد الشجاعة ليسجل فى كتابه 'التيمايوس' أن المصريين كانوا ينظرون إلى اليونانيين نظرتهم إلى الأطفال، والشرقيون اليوم لديهم ما يبرر المقولة نفسها عن الغربيين لولا حياء زائد يمنعهم من قولها. إلا أننا نتذكر مناسبة قيلت فيها عندما استمع هندى لأول مرة إلى أفكار فلاسفة غربيين فلم يعجب بها، ولم يتمالك القول بأنها تصلح أفكارًا لطفل فى الثامنة من عمره.

وعلى كل من يشعر بأننا نهضم اليونانيين حقهم فى الدور الذى لعبوه بتقديمهم فى صورة مقتبسين أن يدعى أن هناك ما لم نحط به علمًا من أفكارهم. وهذا صحيح من منظور معين، وخاصة فيما لم يصل إلينا من التعاليم الشفاهية للفلاسفة، ولكن ألا يفصح ما وصلنا من أفكارهم عما بقى منها؟ والمضاهاة هى وسيلتنا الوحيدة لاستنتاج غير المعلوم من المعلوم أو الغائب من الشاهد، ولا بد لها من أن تدلنا، ثم إن التعاليم المكتوبة التى فى حوزتنا تحتوى على أسباب قوية لافتراض أن التعاليم الشفاهية التى زامنتها كانت ذات طبيعة خاصة وجوَّانية، أى إنها كانت تتجه إلى الباطن، وهو أمر يشير على الفور إلى أنها مستوحاة من الشرق، وأنها متصلة به من عدة جهات. والواقع أن مجرد جوَّانية تلك التعاليم لا يمكن أن تدل سوى على أنها ظلت أقرب إلى أصولها، ولم تصبها التشوهات التى أصابت غيرها من تعاليم ذلك الزمان، حيث إنها لم تكن طيِّعة

للعقلية العامة لليونانيين، وإلا استلزم فهمها تدريبًا خاصًّا يستغرق زمنًا وجهدًا كالذى كانت تقوم به المدرسة الفيثاغورية.

ثم إن الأثريين والمستشرقين لن يستطيعوا معارضتنا باستخراج تعاليم شفاهية أو حتى أعمال مفقودة، حيث إن مدرستهم التى يغرمون بها فى المنهج التاريخى لا تعترف إلا بالآثار التى تُرى وبالنصوص التى تُقرأ، وهنا بالضبط يكمن عجز المنهج التاريخى. وفى هذا الشأن نلفت النظر إلى نقطة عادة ما تغيب عن الأبصار، فعندما تكتشف مخطوطة معينة ويتأكد تاريخها بطريقة أو بأخرى، فإن ذلك يثبت فقط أن هذه المخطوطة لم تكتب فى تاريخ لاحق، ولكنه لا يثبت أنها لا تعود إلى أصل سابق، ولا يمكن التثبت بأى شكل من أنها لم تُنسخ أصلا عن مُدونة لعمل أقدم. ويحدث أحيانًا أن تكتشف بعدها مخطوطات أقدم للعمل نفسه، وحتى إذا لم تكتشف أمور من هذا النوع فإن ذلك لا يثبت أنها لم توجد أصلا. وحضارة لا زالت مستمرة فى الحياة حتى يومنا هذا لن تترك ما بيدها من متون باقية انتظارًا لمصادفات اكتشافات أثرية مثلما يحدث فى الحضارات الميتة، وليس هناك سبب يدعو للاعتقاد بأن حفظتها سوف يتخلون عنها من أجل خاطر المتعلمين الغربيين حتى ولو زيَّنوا أفكارهم بصفة العلمية، فلا زالت تلك الأفكار ذات شأن قليل فى تقدير الشرقيين. أما من ناحية الحضارات التى درست، فنعتقد أن هناك عددًا ضخمًا من الوثائق التى دمرتها المصادفات ولن تعود للضوء ثانية رغم البحوث التى لا تتوانى والاكتشافات التى لا تتوقف. فمن المحتمل أن أمورًا من النوع نفسه قد حدثت فى حالة الحضارات التى استمرت باقية حتى اليوم، كما تتزامن مصادفات تلك الأحداث مع حياة الحضارة ذاتها، وليس بالضرورة بعد اختفائها، كما تحدث مصادفات شبيهة فيما حولنا اليوم، والأرجح أن تكون قد حدثت طوال قرون طويلة من بدايتها. ولكننا نلاحظ نقطة أخرى، وهى أن المخطوطات قد تختفى بشكل طبيعى نتيجة للاستهلاك فى التناول والتداول، وفى هذه الحالة سوف تستبدل بغيرها والتى لا بد ستحمل تاريخًا أحدث، وسوف تكون هى الباقية فحسب بعد أن ثبت بقاؤها مع الزمن. ويمكن أن نلاحظ هذه الظاهرة بوضوح فى العالم الإسلامى اليوم فالمتن يتم تداوله حسب حظه بين مراكز العلم المختلفة، التى قد تكون نائية تمامًا عن بعضها بعضًا، حتى تهترئ من الاستعمال، وتصبح غير صالحة للتداول، فتنسخ منها نسخة جديدة بكل دقة وعناية تأخذ محل النسخة القديمة وتستخدم الاستخدام نفسه، وسوف تنسخ بغيرها بدورها، وهكذا إلى ما لا نهاية. وقد تعد هذه الاستبدالات

المتتابعة عقبة أمام البحوث الخاصة للمستشرقين، ولكن الذين يعكفون على هذه البحوث لا يفكرون فى هذه الاعتبارات حتى لو كانوا واعين بها فلن يوافقوا على تغيير عاداتهم لسبب هين كهذا. وكل هذه الملاحظات واضحة للغاية، حتى إن اعتبارها يسقط من الحسبان، فالتحيز الذى أشرنا إليه يعمى المستشرقين تمامًا حتى يخفى هذه البراهين عن أعينهم.

وهناك حقيقة أخرى لا يستطيع أنصار المنهج التاريخى أخذها فى اعتبارهم دون أن يتعرضوا لمخالفة عقيدتهم، وهى أن التعاليم الشفاهية فى كل مكان تقريبًا هى التى سبقت التعاليم المكتوبة، وأنها كانت الطريقة الوحيدة للتعليم لفترات يحتمل أن تطول للغاية حتى يصعب تحديد فترة دوامها، وعمومًا فإن المتن التراثى ليس سوى تسجيل أحدث نسبيًّا لتعاليم وُرِّثت شفاهًا ولا يمكن تحديد كاتبها، حتى لو كان المرء متأكدًا تمامًا أن بحوزته النسخة الأصلية بعينها رغم أن هذه حالة لم ترد سلفًا، فسوف يكون من اللازم أن نعلم طول الفترة التى انتقلت فيها هذه التعاليم شفاهية، ومن أكثر الأمور احتمالا أن يظل هذا التساؤل بلا جواب.

وتفضيل التعاليم الشفاهية الأصولى هذا قد يكون نتيجة أسباب مختلفة وليس لمجرد عدم إمكانية الكتابة، والتى يرجع تاريخها هى الأخرى إلى زمن سحيق القدم على الأقل فى شكلها الإيديوجرافى الذى يعتبر شكل الكتابة الصوتى له مجرد انحطاط أدت إليه الرغبة فى التبسيط. ومن المعروف على سبيل المثال أن تعاليم الدرويديين بقيت شفاهية بكاملها، ذلك فى الوقت الذى كان الغاليون فيه متمرسين فى الكتابة بعد أن استخدموا الأبجدية اليونانية بطريقتهم فى تسجيل تعاملاتهم التجارية. ثم إن التعاليم الدرويدية لم تخلِّف آثارا أصلية، وغاية ما يمكن الحصول عليه شذرات هزيلة. ومن الخطإ الاعتقاد بأن من شأن تداول اللغة الشفاهية أن يؤدى إلى تغيير التعاليم مع الزمن، ولكن العكس هو الصحيح حيث اتخذت كل الاحتياطات اللازمة للحفاظ عليها متكاملة غير قابلة للفساد، ليس فقط من ناحية معانيها، بل حتى من ناحية الشكل، ويمكن أن ندرك أيضًا كيف كان الحفاظ عليها ممكنًا بالنظر إلى ما يحدث حاليًّا بين الشعوب الشرقية، ولم يمنع تداول المتون المكتوبة من استظهارها، حيث لا يعتبرون المتون المكتوبة بديلا كفئًا للمتون المنطوقة. ومن العجيب أن من المعلوم عامة أن هناك أعمالا معينة لم تكتب ساعة إنشائها، وهذا مسلم به على الأخص فى حالة التراث الهوميرى فى العصر الكلاسيكى وقصائد الملاحم البطولية فى العصور الوسطى،

فلماذا لا يعترف الناس بهذا حين يتعلق الأمر بالمستوى العقلى البحت، حيث تعتمد التقاليد الشفاهية على أهداف أعمق وليس على مجرد القيمة الأدبية؟ وليس هناك ضرورة للخوض أكثر من هذا فى هذه المسألة، أما الدواعى الأعمق التى نوهنا عنها فليس السياق الحالى مناسبًا لمعالجتها، وسوف تكون لنا عودة إليها فيما بعد.

بقيت نقطة نود الحديث عنها فى الباب الحالى، وهى أن من الصعب تعيين فترة بعينها من حضارة قديمة فى الزمن، كما أن من الصعب أيضًا تحديد موضعها بدقة فى المكان رغم غرابة هذا الأمر، ونعنى بذلك أن شعوبًا معينة قد هاجرت فى أزمنة مختلفة من مكان إلى آخر، وليس هناك ما يثبت مثلا أن الأعمال التى ورثها الهنود أو الفرس قد نشأت فى المواضع التى يعيش فيها خلفاؤهم اليوم. ويمكن أن نستطرد بقول إن المسألة ليست محسومة حتى لو احتوت المتون على أسماء أنهار أو جبال لا زلنا نعرفها بأسمائها حتى اليوم، فهذه الأسماء ذاتها يمكن أن تكون قد أطلقت بالتتابع على عدة أنهار أو جبال فى مسار هجرة الشعوب. وليس هناك غرابة فى هذا، ألم يعتد الغربيون المحدثون على إطلاق أسماء استعاروها من مدنهم أو من ملامح بلادهم الجغرافية على المدن والمواقع التى أسسوها فى مستعمراتهم؟ وقد جرت مناظرات من قبل عما إذا كانت ’هيلاس‘ المذكورة فى الملاحم الهوميرية هى اليونان الحديثة، أو إذا كانت ’فلسطين‘ التوراتية هى ذاتها الأرض التى نطلق عليها الاسم نفسه حاليًّا، وليست المناظرات من هذا القبيل عديمة الفائدة كما يفترض البعض، فعلى الأقل يبدو توجيه السؤال مشروعًا حتى لو كان الجواب غالبًا بالإيجاب كما فى حالة المثالين السابقين، أما فى حالة الهند *الفيدانتية* فهناك أسباب كثيرة ترجح الجواب بالنفى على أسئلة من النوع نفسه. إن أجداد الهنود لا بد قد سكنوا فى زمان مبكر غير معروف فى مناطق شمالية نحو القطب، فقد ورد فى نصوص معينة وصف أماكن تدور فيها الشمس فى السماء دون أن تغرب، ولكن متى هجروا موطنهم الأول؟ أو بعد أية مراحل وصلوا إلى الهند التى يسكنونها اليوم؟ وكل هذه مجالات لتكهنات مثيرة من وجهة نظر خاصة، ولكن يجب أن نكتفى بذكرها دون الخوض فيها حيث لا تدخل ضمن موضوعنا. والمسائل التى نفحصها ليست إلا ديباجة بدت لنا لازمة قبل الدخول فى الموضوعات التى تتصل مباشرة بالنظريات الشرقية كما تتصل بالتساؤلات التى أثيرت مؤخرًا وهى الأمور الرئيسة فى دراستنا، ويتعين علينا هنا أن نلفت النظر إلى نوع آخر من الصعوبات.

صـعوبات لغـوية

إن أكبر العقبات صعوبة فى طريق أى تفسير صحيح للنظريات الشرقية هى تلك التى تنشأ من الاختلافات الجوهرية بين طريقتى التفكير الشرقية والغربية، وقد عرضنا سلفًا لهذا الأمر بشكل عابر، ونعالجه بشكل أكثر تفصيلا فى الباب الحالى. ويظهر الاختلاف أولا بشكل طبيعى بين اللغتين المقدر لهما أن يعبرا عن طريقتى التفكير المتقابلتين، ثم تنشأ عقبة أخرى مشتقة من الأولى عندما نأتى إلى ترجمة أفكار معينة إلى اللغة الغربية التى تنقصها الاصطلاحات المناسبة، كما أنها لا تستطيع التعامل مع الأفكار الميتافيزيقية إلا بدرجة سطحية للغاية. ويصبح ذلك مصدرًا لتفاقم الصعوبات التى تعترض كل محاولة للترجمة وبدرجة أقل عندما نحاول الترجمة من لغة غربية إلى أخرى قريبة منها إلا فيما يتصل بالمناحى الفلسفية والجغرافية، وحتى فى تلك الحالة الأخيرة فإن الاصطلاحات التى يفترض أنها مترادفة وعادة ما يكون اشتقاقها من أصل واحد تصبح فى كثير من الحالات بعيدة عن التعبير عن معنيين متساويين فعلا. وهذا مفهوم تمامًا حيث من الثابت أن كل لغة لا بد وأن تلائم العقلية الخاصة للشعب الذى يتحدث بها، وكل شعب له سمات عقلية تخصه وتختلف بالضرورة عن سمات الشعوب الأخرى.

ويقل هذا التنوع فى العقليات العرقية عندما نتعامل مع شعبين ينتميان إلى الجنس ذاته أو يرتبطان بالحضارة نفسها. وفى هذه الحالة فإن السمات العقلية المشتركة بينهما هى السمات الجوهرية فقط، ولكن السمات الثانوية التى تصبغهما قد تنتج اختلافات كبيرة، ويمكن أن يتساءل شخصان يتحدثان اللغة ذاتها عما إذا كانت اصطلاحات تلك اللغة تحمل ظلال معان مختلفة بين إقليم وآخر فى إطار الشعب نفسه المكون من عرقيات مختلفة، وهى بالضرورة كذلك حيث إن محاولات التوحيد القومى واللغوى حديثة نسبيًّا ومفتعلة إلى حد كبير. ولن يكون هناك سبب للدهشة لو أننا وجدنا أن اللغة العامة قد احتوت على خصائص معينة ورثها كل إقليم عن لغته الأصلية التى جرى استبدالها تمامًا، ويصح هذا الاستنتاج سواء فى معنى اللغة أو مبناها. وعلى العموم فإن الاختلافات التى نتحدث عنها أكثر وضوحًا بين شعب وآخر، فإذا كان هناك طرق عدَّة للتحدث باللغة ذاتها أى عدة طرق للتفكير باستخدام اللغة نفسها

فإن هناك ولا بد طرقًا مشتركة للتفكير يجرى التعبير عنها فى كل لغة، وسوف يصل هذا الفارق إلى مداه بين اللغات التى تختلف كافة سماتها، أو حتى بين اللغات التى تقاربت على المستوى اللغوى ولكنها طوَّعت لعقليات وحضارات مختلفة، حيث إن التجانس اللغوى لا يعين على تقديم أسس لتساوى المعنى أكثر مما يعين عليه التجانس العقلى. ولهذا السبب كما نوهنا فى البداية فإن الترجمات المغرقة فى الحرفية ليست أكثر الترجمات أمانة من ناحية الأفكار، وهذا أيضًا هو السبب فى أن المعرفة الأجرومية البحتة ليست بكافية لفهم الأفكار فهمًا حقيقيًّا.

وعندما نتحدث عن الفواصل بين الشعوب وبالتالى عن لغاتها، فلا بد أن نتفهم تلك الفواصل زمانيًّا ومكانيًّا حتى تنطبق الملاحظات السابقة بالقوة نفسها لفهم اللغات القديمة. والواقع أنه لو حدثت تحولات كبيرة فى التوجهات العقلية لشعب واحد فى سياق تاريخه، فإن الاصطلاحات الجديدة تأتى لتحل محل القديمة فى لغته، وتختلف معانى تلك الاصطلاحات التى بقيت اطرادًا مع التغير العقلى الحادث، وهذا حقيق بأن يجعل اللغة التى لم تتغير من ناحية المبنى البرَّانى أن يكفَّ اصطلاحها عن الدلالة على المفاهيم ذاتها، حتى إننا نحتاج إلى ترجمة حقيقية لاستعادة المعنى باستبدال كلمات لا زالت قيد الاستخدام بكلمات مختلفة، والمقارنة بين فرنسية القرن السابع عشر وفرنسية اليوم سوف تمدنا بكثير من الأمثلة. ونضيف أن ذلك صحيح بشكل حاسم فيما يتصل بالشعوب الأوروبية كما شرحنا سلفًا، والتى تتميز بالتغير الحاد وعدم الاستقرار، ذلك إلى جانب سبب أكثر حسمًا هو لماذا لا تنشأ هذه الصعوبات فى الشرق؟ أو بالأحرى يقل تأثيرها إلى الحد الأدنى، فقد جرى فى الشرق وضع حدود واضحة تفصل بين اللهجات العامية التى عليها أن تختلف بعض الشىء لتواجه الاحتياجات المباشرة، وبين اللغة التى تستخدم فى الأغراض النظرية، وهى لغة ثابتة لا تتزعزع، ومحمية من كافة الاختلافات العارضة من واقع هدفها، وهى حقيقة من شأنها التقليل من أهمية التأريخ.

وقد حدث أمر مشابه إلى حد ما فى أوروبا حين استخدموا اللاتينية فى التعليم وفى الجدل العقلى، ولغة هذا شأنها لا تعتبر ميتة بحال، ولكنها لغة ثابتة، وهذه فى الحقيقة هى فضيلتها الأساسية لو تجاوزنا عن فوائدها فى العلاقات الدولية، وهو الأمر الذى فشلت فيه اللغات الفرعية التى ينصح بها المحدثون. وإذا كان لدينا المقدرة على الحديث عن الثبات الذى لا يتغير فى الشرق خصوصًا، وفى اللغات التى تستخدم فى

التعبير عن النظريات التى هى ميتافيزيقية بحتة فى جوهرها، فالسبب هو أن تلك النظريات لا يعتريها تطور بالمفهوم الغربى للكلمة، وهى حقيقة تفترض الاعتماد مسبقًا على منهج تاريخى ما فى دراستهم. ومهما كانت غرابة هذا الأمر فى أعين الغربيين المحدثين الذين يؤمنون بالتقدم ويطبقونه بلا هوادة على كل شىء، فالحقيقة هى أن كل من فشل فى التعرف على هذا الأمر قد حكم على نفسه نهائيًّا بعدم القدرة على فهم أى شىء عن الشرق. وليس هناك مجال لتغيير مبادئ النظريات الميتافيزيقية أو حتى إيصالها إلى الكمال، ويمكن أن تتطور فقط حين تتخذ مبنى التعبيرات التى تكون أكثر صلاحية لكل من وجهات النظر التى تستخدم فيها، ولكن تبقى كل صياغة منها أمينة تمامًا للروح التراثية. وقد يحدث انحراف عقلى فى إطار قطاع محدود من المجتمع فى ظروف استثنائية، ولو كان انحرافًا حادًّا فإنه يتسبب قبل مضى وقت طويل فى هجر اللغة التراثية للمجتمع، واستبدال تعبيرات عامية تدريجيًّا بصيغها، وتتخذ بدورها ثباتًا نسبيًّا، حيث إن المعرفة المنشقة تنحو من جانبها إلى تأكيد ذاتها كتراث مستقل، ولكنها بالتأكيد سوف تكون خلوًا من السلطة الفكرية. والشرقى حتى لو انحرف عن الطريق المعتاد للفكر السائد، لا يستطيع أن يعيش دون تراث يحل محله، وسوف نحاول فيما بعد أن نبين ماذا تعنى كلمة التراث بالنسبة له، وهذا هو ما يعتبر أعمق الأسباب التى تجعله يأنف من الغربيين الذين يبدون بالنسبة له كائنات لا تراث لها على الإطلاق.

وسوف نتناول الآن المصاعب التى أزمعنا الحديث عنها فى هذا الباب من وجهة نظر أخرى من حيث المبادئ. ويجوز القول بأن أى تعبير عن فكرة هو بالضرورة ناقص فى حد ذاته، حيث إنه يَحُدُّ المفاهيم ويحشرها بتعبئتها فى أشكال محددة، والتى لا أمل فى أن تكون كافية تمامًا، حيث إن المفاهيم دائمًا ما تحتوى على شىء أكبر من مجرد التعبير عنها، وهذا ينطبق بقوة أكثر على المفاهيم الميتافيزيقية التى دائمًا ما تحتاج إلى مراعاة ما لا يعبر عنه أو المسكوت عنه، حيث إن من خصائصها الجوهرية فتح الباب إلى إمكانات غير محدودة. ويؤدى عبور المفاهيم من لغة إلى لغة أخرى ذات طبيعة أقل قابلية لأداء تلك الأغراض إلى تضخيم العيب الأصلى، ولكن بمجرد أن ينجح المرء فى التوحد مع النسق الفكرى للشخص أو الأشخاص الذين يعتقدون بها كلما أمكن معالجتها، فمن الثابت أن المرء يستطيع أن يرأب هذا الصدع إلى حد كبير بأن يلجأ إلى تفسير لو قدر له أن يكون مفهومًا فسوف يكون على شكل حواشٍ أكثر منه على شكل ترجمة حرفية بحتة. وتكمن الصعوبة فى أساس الأمر إذن فى التمثل العقلى المطلوب

للوصول إلى هذه النتيجة، وهناك بالضرورة عقول شتى غير قادرة على هذا التمثل، ومن السهولة بمكان قياس الحد الذى يتعالى فيه هذا الجهد عن مجرد الأعمال التعليمية. وهناك طريق نافع واحد لا غير لدراسة المذاهب هو أن 'تدرس من داخلها' حتى تفهم، فى حين أن المستشرقين قد قصروا أنفسهم على البحث عنها من خارجها.

ودراسة النظريات التى تداولتها الأجيال بانتظام حتى أيامنا هذه ولا زال لها ثقاتها ومفسروها هى أسهل من تلك التعاليم التى وصلت إلينا مكتوبة بشكل رمزى، غير مصحوبة بالتعاليم الشفاهية التى اندثرت مع الزمن. ومن المؤسف أن المستشرقين دائمًا ما يصرون على تجاهل ذلك العون المتاح لهم وعلى الأقل أولئك الذين يدرسون الحضارات الحية إن لم يكن الذين يدرسون الحضارات الميتة نتيجة تحيز قد يكون لا إراديًّا، وهو لهذا لا يقهر. ورغم ذلك فإن دارسى الحضارتين المصرية والآشورية على سبيل المثال يستطيعون بالتأكيد أن يوفروا على أنفسهم كثيرًا من سوء الفهم إذا هم امتلكوا ناصية معرفة أوسع بالعقل الإنسانى وبالحالات المختلفة التى يتقمصها، وهذه المعرفة بالذات لا يمكن تحصيلها إلا من النظريات الشرقية، التى تستطيع أن تفيد دراسات الحضارات القديمة بكل فروعها على الأقل بشكل غير مباشر. إلا أن هذا الغرض وهو لا يبدو لنا جليل الأهمية يستلزم شيئًا أكثر من مجرد أن يدفن المرء نفسه فى أكوام الكتب التعليمية التى تقدم بالكاد أمورًا قليلة الأهمية، ولكن مما لا شك فيه أن الحقل الوحيد الذى يجده الذين يريدون أن يهربوا من ضيق أفق العقلية الغربية الحديثة، هو أن يمارسوا نشاطهم دون أن يعترضهم كثير من المصاعب. وأكرر مرة أخرى أن هذا هو أساس عجز أعمال المستشرقين وتهافتها فى معالجة أية فكرة كانت، فهى لا تنفع إذا لم تضر فى بعض الحالات، على الأقل بوصفها وسيطًا فى إطار ترقية التفاهم الفكرى بين الشرق والغرب.

الجزء الثانى

السمات العامة للفكر الشرقى

الباب الأول

الأقسام الرئيسة للعالم الشرقى

ذكرنا سلفًا أن من الممكن اعتبار العقلية الشرقية نقيضًا تامًّا للعقلية الغربية، ولا يصح لنا رغم ذلك أن نتحدث عن حضارة شرقية بالطريقة نفسها التى نتحدث بها عن حضارة غربية. إن هناك كثيرًا من الحضارات الشرقية المتميزة، وكل منها له أسس وحدة خاصة به تختلف عن الأسس المناظرة التى تحكم كلا من الحضارات الأخرى كما سوف نبين فيما يلى، ومهما كانت درجة وضوح هذه الاختلافات فإن الحضارات الشرقية عمومًا تتجلى فيها خصائص مشتركة، يبرز منها ’طرق التفكير‘ بشكل رئيس، وهذه الحقيقة هى التى فرضت بشكل عام مقولة إن هناك عقلية شرقية مخصوصة.

ويحسن دائمًا عند الشروع فى دراسة من أى نوع أن نجعل الأمور أكثر وضوحًا بأن نبدأ بتصنيف قائم على التقسيم الطبيعى الذى يقع فى إطاره موضوع الدراسة. ولهذا سوف نبدأ دراستنا الحالية بشرح ضرورى لتجاور الحضارات الشرقية المختلفة وصلاتها مع بعضها بعضًا، ملتزمين بالتقسيمات العريضة بما يعتبر كافيًا لتقريب أولى، حيث إننا لا نتوخى هنا مسحًا مفصلا عن كل منها على حدة.

ويمكن أن يقسم الشرق إلى ثلاثة أقاليم كبرى من حيث وصفه الجغرافى بالنسبة إلى أوروبا مثل الشرق الأدنى، والشرق الأوسط، والشرق الأقصى. ويتكون الشرق الأدنى من وجهة نظرنا الحالية من العالم الإسلامى ككل، ويتكون الشرق الأوسط أساسًا من الهند، أما الشرق الأقصى فيتكون من الصين والهند الصينية. ويمكن بنظرة سريعة أن ندرك أن هذه الأقسام الثلاثة بشكل عام تناظر ثلاث حضارات متميزة مستقلة، وحتى لو لم تكن هذه الحضارات وحدها فى تلك المناطق من الشرق فهى على أية حال أكثرها أهمية، وتغطى أكبر مساحة منها. وفى داخل كل من هذه الحضارات أقسام فرعية واضحة ذات اختلافات يمكن مضاهاتها بما بين الدول المختلفة فى الحضارة الأوروبية، إلا أننا لا يمكن أن نحدَّها بحدود وطنية، حيث إن مفهوم الوطنية ذاته غريب عن الشرق.

ويبدأ الشرق الأدنى قرب حدود أوروبا ويمتد فى آسيا وشمال أفريقيا بكامله، ويحتوى فى الواقع على بلاد تقع فى اتجاه الغرب الذى تقع فيه أوروبا ذاتها. ولكن الحضارة الإسلامية التى انتشرت فى أنحاء شتى قد حافظت دائمًا على خصائصها الجوهرية التى استقتها من الشرق، وقد طبعت بسماتها المميزة كثيرًا من الناس بالغى الاختلاف بعضهم عن بعض، ولكن ليس إلى الحد الذى تحرمهم فيه من كل أصالة. السهل تمييزهم عن بعضهم، وليس ذلك فقط من حيث العادات الخاصة التى حافظوا عليها والملامح التى يتميزون بها، فهم أقرب إلى الأوروبيين منهم إلى العرب من عدة أوجه. ولكن يصح القول رغم ذلك بأن حضارة غرب أفريقيا تحتكم على وحدة خاصة بها، وليست فقط إسلامية ولكنها عربية فى جوهرها، كما يجب الإشارة هنا إلى أن ما يمكن أن يسمى بالمجموعة العربية تحتل المكانة الأهم فى العالم الإسلامى، وليس ذلك لمجرد أن الإسلام نشأ بينها، ولكن لأن لغتهم هى اللغة التراثية لكل المسلمين بصرف النظر عن أصولهم وأعراقهم.

ويمكن تمييز مجموعتين إلى جانب المجموعة العربية هما التركية والفارسية رغم أن هذا ليس دقيقًا تمام الدقة. وتضم الأولى منهما شعوب الجنس المنغولى كالترك والتتار، والذين تميزهم سمات عقلية وجسدية عن العرب بدرجة ملحوظة، ولكنهم معتمدون أساسًا على الفكر العربى حيث تنقصهم الأصالة الفكرية، ثم إنهم حتى من ناحية الطقوس الدينية والتراث الفقهى يكوِّنون كلا واحدًا مناقضًا للمجموعة الفارسية. وهنا نأتى إلى أعمق انشقاق فى العالم الإسلامى، وهو الانقسام الذى يُعبر عنه عادة بالقول بأن العرب والترك سنيُّون فى حين أن الفرس شيعة، ولنا بعض التحفظات على هذه الأوصاف ولكن المقام هنا لا يتسع لها.

ويمكن القول مما تقدم أن التقسيمات الجغرافية لا تتفق دائمًا وبالضبط مع نطاق توسع الحضارة التى تعيش فيها، ولكنها تتفق فقط فى مواضع النشأة والمراكز الرئيسة. وتنتشر الجاليات الإسلامية فى الهند كلها تقريبًا، ويمكن أن يقال مثل ذلك عن الصين، ولكن لا داعى لأخذهم فى الحسبان عندما نتحدث عن حضارتى هذين البلدين، حيث إن الحضارة الإسلامية ليست بنت هذه الأماكن. ومن ناحية أخرى نجد أن بلاد فارس حقيقة بأن تنضم إلى ما دعوناه هنا بالشرق الأوسط، وإذا كنا لم نضمها إليه فلأن سكانها الحاليين جميعًا مسلمون، ويجب التسليم بأن هناك حضارتين متميزتين فقط فى الشرق الأوسط قد نبعتا من المصدر نفسه، وهما حضارة الهند

وحضارة قدماء الإيرانيين، ولكن الحضارة الهندية هى الممثل الوحيد الباقى منهما، أما الأخرى فقد بقى منها البارسيون الذين يعيشون فى مجموعات صغيرة مبعثرة حول بومباى، ويعيش بعضهم فى القوقاز. ونكتفى هنا بلفت النظر إلى استمرارية وجودهم.

وما يبقى فى صلب دراستنا فى الشرق الأوسط إذن هو الحضارة الهندية أو الهندوسية لو تحرينا الدقة وهى تضم فى وحدتها عدة أجناس مختلفة تعيش بين الشمال والجنوب، وفيها من الاختلافات العرقية مثلما يوجد فى أوروبا تقريبًا، ورغم ذلك يشترك كل هؤلاء فى حضارة واحدة وفى لغة تراثية عامة هى السنسكريتية. وقد انتشرت الحضارة الهندية فى فترات زمنية متباعدة نحو الشرق، وتركت آثارًا واضحة فى مناطق مختلفة من الهند الصينية مثل بورما وسيريلانكا وكمبوديا، وحتى فى بعض جزر المحيط وخاصة فى جاوة. ومن ناحية أخرى فقد أنجبت هذه الحضارة الهندوسية الحضارة البوذية، والتى انتشرت فى أشكالها المختلفة عبر شطر شاسع من وسط آسيا وشرقها، ومسألة *البوذية* تحتاج إلى بعض الشروح الإضافية التى سوف نعالجها فيما بعد.

أما عن حضارة الشرق الأقصى فهى الوحيدة التى ينتمى كافة أعضائها إلى الجنس نفسه، فيمكن أن يطلق عليها بحق اسم الحضارة الصينية، وهى تمتد كما رأينا إلى الهند الصينية وخاصة *تونكينج* و *أنام*، ولكن سكان هذه المناطق من أصل صينى سواء بشكل نقى أو مختلط بعناصر معينة من الملايو، وليست سائدة فيها بحال. ولا بد من تأكيد أن اللغة التراثية المرتبطة بتلك الحضارة هى اللغة الصينية المكتوبة، وهى محصَّنة من اختلافات لغة الحديث، وسواء أكانت تلك الاختلافات حادثة فى زمان أو مكان، فصينى من الشمال وآخر من الجنوب وثالث من أنَّام قد لا يستطيعون التفاهم معا بالحديث، ولكن استخدام الحروف الإيديوجرافية نفسها يرسى بينهم رابطة لا يشك الأوروبيون فى صلابتها.

أما اليابان التى أسقطناها من تصنيفنا العام، فهى ترتبط بالشرق الأقصى بالدرجة التى تأثرت فيها بالحضارة الصينية رغم أن لها تراثها الخاص فى حضارة الشينتو، وهو تراث ذو طبيعة مختلفة تمامًا فى سماته عن الحضارة الصينية. وقد يكون من المثير أن نعلم المدى الذى نجحت به هذه العناصر التراثية فى الحفاظ على حضاراتها فى مواجهة التحديث، أى التغريب الذى فُرِض على الشعب اليابانى من قبل حكامه، ولكن هذه مسألة خاصة لن نتوسع فى بحثها هنا.

ولنخرج لحظة إلى اتجاه آخر، فسوف يلاحظ القارئ أننا أهملنا عمدًا فى مسحنا السابق الحديث عن الحضارة التبتية، ذلك رغم قيمتها التى لا يصح معها ذلك الإهمال وبالأخص من المنظور الذى يهمنا، فهذه الحضارة متصلة فى أوجه معينة بالهند والصين، فى حين أن لها بعض السمات التى تخصها تمامًا، ولن يمكن مناقشتها بشكل مثمر دون الدخول فى شروح سوف تخرجنا من سياقنا فى العمل الحالى.

ونظرًا لما ذكرنا من تحفظات فلن يكون أمامنا إلا اعتبار ثلاث حضارات شرقية تناظر التقسيم الجغرافى الذى أشرنا إليه سلفًا، وهى الإسلامية والهندية والصينية. وحتى نبين المسائل الجوهرية التى تختلف فيها هذه الحضارات عن بعضها البعض دون الدخول فى تفاصيل، فأكثر الأمور فائدة هى أن نتناول المبادئ التى تعتمد عليها وحدة كل منها.

الباب الثانى

مبادئ وحدة الحضارات الشرقية

يكاد يستحيل فى الزمن الحالى أن نكتشف المبدأ الذى يوحِّد الحضارة الغربية، ويمكن حتى القول بأن وحدتها تستقر بشكل طبيعى على بعض الميول المشتركة التى تضافرت لتكوين عقلية عامة، وهى وحدة فى تناول الحقائق الطبيعية البسيطة، وتفتقد وحدة المبادئ شأنها شأن الحضارة ذاتها. وقد كان هذا حالها منذ انقطاع الصلة بالتراث المستمد من الدين فى عصر النهضة والإصلاح، التى كانت منبع توحيد المبادئ الجوهرية التى نضعها فى اعتبارنا، وأسبغت على الحضارة الغربية فى العصر الوسيط سمتها المميزة كعالم المسيحية. ولم تستطع القدرات الفكرية الغربية أن تجد بديلا لهذا السمت نظراً لمحدودية مجال نشاطها، ونعنى بهذا أن التراث لم يمكن فهمه إلا على أنه الدين، ذلك مع بعض استثناءات لن تتمكن من تعميم معتقداتها فى البيئة الحالية، أما الجنس الأوروبى فإن وحدته نسبية للغاية كما أشرنا، كما أنها غامضة بدرجة لا تسمح لها بأن تكون أساسًا لحضارة. وأصبحت أوروبا مع الانقطاع عن الوحدة الأساسية لعالم المسيحية فى خطر من احتمال ظهور عدة حضارات أوروبية دون أية رابطة توحدها، والواقع أنه قد تكونت منذ تلك اللحظة أنواع من الوحدات الثانوية متشظية ومختزلة مثلتها عدة شعوب مختلفة بعد كثير من الصروف والجهود العشوائية. ورغم انحراف أوروبا العقلى ورغمًا عنها فقد حافظت على آثار من القالب الوحيد الذى خبرته ونهلت منه فى القرون السابقة، وقد كان النفوذ الذى أدى إلى التغير فاعلا فى كل مكان بطريقة مشابهة، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة، حتى تكونت حضارة يشترك فيها الجميع رغم الانقسامات بينها، ولكن هذه الحضارة الجديدة كانت مكرسة لنفى المبادئ نظراً لافتقارها إلى أى مبدإ مشروع فى أساسها، مما حكم عليها بأن تكون حالة ميئوسًا منها للانحطاط العقلى. ويمكن الدفع بأن هذا كان ثمنًا للتقدم المادى الذى اندفع العالم الغربى نحوه، ونحوه فقط منذ ذلك الحين، حيث إن هناك عدة اتجاهات فى التطور لن تتصالح مع بعضها بعضًا، ولكننا نرى على كل حال أن هذا الانحطاط كان ثمنًا باهظًا

لذلك التقدم الذى يتباهون به.

والمسح المختصر التالى سوف يبين لماذا لن يحدث فى الشرق ما حدث للشعوب الأوروبية، والسبب هو أن تمايز الشعوب داخل الحضارات علامة على تفكك جزئى نتج عن غياب العنصر الذى يشكل الوحدة الأساسية بينها. ومفهوم 'الشعوب' مفهوم حديث نسبيًّا حتى فى الغرب ذاته، وليس له مثيل فى الأزمنة السابقة سواء أكان فى المدن اليونانية أم الامبراطورية الرومانية التى نشأت نتيجة امتدادات متتابعة للمدينة الأصلية، ولا هى حدثت فى امتدادها غير المباشر فى العصر الوسيط، كما لم تحدث أيضًا فى نموذج الكونفدراليات القبلية، ولا فى الولايات التى انتظمتها هياكل النموذج الإقطاعى.

ومن ناحية أخرى فإن ما ذكرناه عن مفهوم وحدة عالم المسيحية التراثى فى الصيغة الدينية ينطبق أيضًا على العالم الإسلامى. والإسلام أكثر الحضارات الشرقية اقترابًا من الغرب، ويمكن وصفه بأنه يحتل مركزًا وسيطًا بين الشرق والغرب سواء أكان من ناحية سماته المميزة أم موقعه الجغرافى. ثم إن تراثه يمكن أن يعتبر واقعًا بين صيغتين متميزتين إحداهما الصيغة الشرقية البحتة، والأخرى هى الصيغة الدينية، وهى مشتركة بين الإسلام والحضارة الغربية. ثم إن اليهودية والمسيحية والإسلام تبدو كفروع متكاملة لتراث واحد، يصعب خارج إطاره استخدام اصطلاح 'دين' تمامًا، ذلك إذا كان المرء يرغب فى الحفاظ على معنى محدد ودقيق للكلمة، ولكن هذا الجانب الدينى فى الإسلام يعتبر المظهر البرَّانى له فقط كما سوف نبين فيما بعد، وأيًّا كان الأمر فسوف نأخذ فى اعتبارنا الجانب الخارجى منه فقط مؤقتًا، وسوف نجد أن النظام الإسلامى ككل قائم على تراث دينى، وليس حاله فى ذلك حال أوروبا اليوم والتى تعتبر الدين عنصرًا واحدًا من عناصر النظام الاجتماعى، فالعكس هو الصحيح فى الإسلام حيث النظام الاجتماعى بالكامل جزء جوهرى من الدين، ولا تنفصل عنه كافة التشريعات حيث تجد فيه المبدأ والعلَّة. وهذه النقطة لسوء الحظ لم تتجلَّ للأوروبيين الذين اتصلوا بالشعوب الإسلامية، وقد أدى غياب ذلك المبدإ عنهم إلى ارتكاب أفظع الأخطاء السياسية، ولا ننوى أن نستطرد فى هذه الأمور، ونحن نذكرها فقط بشكل عابر. ولكننا يمكن أن نساهم هنا بملاحظتين إضافيتين أولاهما أن مفهوم الخلافة هو الوحيد الذى يمكن أن يكون أساسًا لأى اتحاد إسلامى بين الشعوب، ولا يمكن أن يترجم إلى أية صورة من صور الحكومات الشعبية، وهو أيضًا محسوب جيدًا

ليوقع الأوروبيين فى حيرة نظراً لاعتيادهم الفصل المطلق أو حتى الصراع بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وثانيتهما إقامة مجموعات سياسية داخل الإسلام استغل فيها غرور بعض الشباب المسلم وجهلهم كما وصفوا أنفسهم للدعاية لحداثتهم ببساطة بعد أن دُمرت تمامًا حاستهم التراثية فى الجامعات الغربية.

وهناك أمر آخر عن الإسلام لا بد من ذكره هنا، ألا وهو وحدة اللغة التراثية، وقد قلنا سلفًا إنها اللغة العربية، ولكن يجب أن نوضح أننا نعنى بذلك عربية القرآن، التى تختلف عن العربية العامية بدرجة ما، حيث تمثل الأخيرة بنية مختلفة وأجرومية مبسطة من الأولى. ونرى فى هذا اختلافًا يذكرنا بعض الشىء بالفارق بين لغة الحديث ولغة الكتابة الصينيتين، ولغة القرآن فقط هى التى تتميز بالثبات المطلوب حتى تفعل فعلها كلغة تراثية، فى حين تذهب اللغة العامية العربية مذاهب شتى مع مرور الزمن وتغير المكان شأن كافة اللغات. إلا أن هذه الاختلافات ليست بالاتساع الذى يفترضونه فى أوروبا، ونتصل بشكل رئيس بطريقة النطق واستخدام بعض المصطلحات المتخصصة، وهى أمور ليست كافية للحكم عليها بتعدد اللغات، حيث إن كل الشعوب العربية قادرة على فهم بعضها البعض، وحتى من حيث اللغة العامية فليس هناك إلا لغة واحدة تمتد من المغرب حتى الخليج الفارسى، وما يدعى باللغات العربية باختلافاتها الكبرى والصغرى هى من اختراع المستشرقين. أما اللغة الفارسية فليس لها دور أساس فى التراث الإسلامى ولكنها استخدمت فى كثير من الأدبيات الصوفية، وهذا يمنحها بلا شك أهمية فكرية فى ذلك الجزء من الإسلام المنعزل فى أقصى الشرق.

وننتقل الآن إلى الحضارة الهندوسية لنجد أن وحدتها هى الأخرى من مستوى تراثى بحت ولا غير، والواقع أنها تنتمى إلى أجناس وأعراق مختلفة، وجميعها تنتمى بالتساوى إلى الهندوسية فى أوضح معانيها باستثناء عناصر أخرى تنتمى إلى الأجناس نفسها، أو على الأقل إلى بعضها بعضًا. وهناك من يدفعون بأن الحال لم يكن كذلك أول الأمر، لكن رأيهم لا يعتمد على برهان أفضل من نظريتهم التى تفترض أنه كان هناك جنس آرى، وهو خيال بالغ الخصب عند المستشرقين. فالاصطلاح السنسكريتى *آريا* الذى اشتق منه اسم هذا الجنس الافتراضى، لم يكن فى الحقيقة أكثر من صفة مقصورة على أعضاء الطبقات الثلاث الأولى بصرف النظر عن انتمائهم لذلك الجنس، وليس هذا على كل حال هو همنا فى السياق الحالى. والحقيقة أن مسألة الطبقات شأنها شأن كثير من الأمور قد ساء فهمها فى الغرب بإصرار، وليس من المستغرب أن يقع

الغرب فى اضطراب من هذا النوع، ولكننا سوف نعود إلى هذه المسألة فيما بعد. وما يهمنا الآن هو أن نفهم أن وحدة الهندوس تقوم أساسًا على الاعتراف بتراث معين، يحتضن بدوره النظام الاجتماعى ككل، ولكنه فى هذه الحالة تطبيق مباشر لوضع عارض، وقد ذكرنا هذا التحفظ الأخير لأن التراث موضوع البحث ليس دينيًّا بأى حال كما هو شأن التراث الإسلامى، ولكنه عقلى صرف وميتافيزيقى بالضرورة. وما حدث من استقطاب أشرنا إليه فى الحديث عن الإسلام لا وجود له فى الهند. وهذا يعفينا فى الحالة الأخيرة من عقد مقارنات مع الغرب كما ذكرنا عن الصيغة الدينية فى الإسلام، فليس هناك ما يمكن أن يتشابه مع الأديان الغربية، ولن يعارض ذلك غير المراقبين السطحيين ليثبتوا جهلهم التام بصيغ الفكر الشرقى. وحيث إننا سوف نعالج حضارة الهند ببعض التفصيل فيما بعد فلا داعى لمناقشة هذه النقطة أكثر من ذلك.

والحضارة الصينية كما أشرنا هى الوحيدة التى تعتمد وحدتها جوهريًّا وبطبيعتها على وحدة الجنس، وسماتها السائدة فى هذا تتضح فيما يسميه الصينيون *جين* *'jen'*، ويمكن ترجمتها بدون كثير شطط إلى 'تضامن الجنس'. ويقصد بهذا التضامن معنى الدوام ومعنى وجود المجتمع. ثم إنه يتوحد مع فكرة الحياة التى هى تطبيق للمبدإ الميتافيزيقى عن السبب الأول لوجود الإنسان، وهى بدورها تشاكل الواقع الاجتماعى، ويوفر هذا للمؤسسات الصينية استقرارها الاستثنائى، ويوضح هذا المفهوم ذاته لماذا يعتمد مجمل الهيكل الاجتماعى على الأسرة، وهى النموذج الجوهرى للجنس، وقد وجد فى الغرب شىء من هذا القبيل فى إطار دولة المدينة التى كانت الأسرة عمادها أيضًا، وقد شابتها عبادة السلف ولها دور يصعب تقويمه اليوم. إلا أننا لا نعتقد أن الناس فى أى مكان آخر غير الصين قد ذهبوا فى اتجاه وحدة الأسرة إلى الحد الذى يناقض كل أنواع الفردية، حتى إنها تجعل الحياة شبه مستحيلة لمن يجد نفسه معزولا عن أسرته سواء أكان ذلك برضاه أم رغما عنه. وتلعب الأسرة فى الصين الدور الذى تقوم به الطبقات فى المجتمع الهندى، وتضاهى الطبقة من عدة مناح رغم أن مبادئها مختلفة. بالإضافة إلى ذلك فإن الجانب الميتافيزيقى للتراث مفصول بحسم عما عداه، أى عن تطبيقاته على نظم الأمور النسبية، ورغم أن هذا الفصل قد يكون عميقًا إلا أنه لا يبلغ مبلغ الانقطاع المطلق، حيث إن ذلك سوف يؤدى إلى حرمان الشكليات الخارجية من أى مبدإ حقيقى. وهذا ما يتضح بجلاء فى الغرب الحديث حيث تقوم المؤسسات المدنية بعد أن أفرغت من تراثها، ولكنها استمرت حاملة معها بعض بقايا الماضى التى لم

يعد يفهمها أحد، وأحيانًا ما يمارسون طقوسًا مهرجانية خالية من المعنى إلى درجة تصل بها إلى الخزعبلات.

وقد قلنا ما يكفى لإثبات أن وحدة كل من الحضارات الشرقية هى من نوع مختلف تمامًا عن الحضارة الغربية الحديثة، وتعتمد على مبادئ أكثر عمقًا بكثير، ولأنها أقل اعتمادًا على العوارض التاريخية فهى أنسب لضمان الثبات والاستمرار لتلك الحضارات.

الباب الثالث

ماذا نعنى بالـــتراث؟

لقد تحدثنا فى الصفحات السابقة عن التراث والنظريات التراثية والمفاهيم التراثية واللغة التراثية، ولم يكن ذلك مما يمكن اجتنابه حين حاولنا أن نصف السمات الجوهرية للفكر الشرقى فى صيغه المختلفة، ولكن ما هو التراث لو تحرينا الدقة؟ ولكى نتجنب أحد أبواب سوء الفهم المحتمل فلنقل من البداية إننا لا نعنى بكلمة التراث ما يقصد بها تحديدًا فى الفكر الدينى الغربى بمعنى التراث المتداول شفاهيًّا فقط حينما يضعونه مقابلا للنص المكتوب. ونحن من جانبنا نعتبر التراث كلا واحدًا سواء أكان مكتوبًا أم شفاهيًّا، رغم أنه التراث الشفاهى غالبًا ما يسبق التراث المكتوب سواء أكان تراثًا دينيًّا أم غير ذلك. ولا غضاضة فى أن نستخدم اصطلاح التراث المكتوب الذى سوف يبدو متناقضًا لو أعطينا كلمة التراث معناها المتخصص الضيق، ثم إنه من ناحية الاشتقاق فإن كلمة التراث تعنى ببساطة 'ما يخلفه المتوفى لورثته'. ثم إننا نجد من الضرورى أن نضمِّنها معنى ثانويًّا مشتقًّا لاستكمال الصورة، وهو كل المؤسسات التى تعتمد مبادئها على النظرية التراثية ذاتها.

وإذا نحن نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية، فإن التراث قد لا يتميز عن الحضارة، التى تعنى عند بعض علماء الاجتماع 'كل ما يشترك فيه جماعة من الناس من تقنيات ومؤسسات وعقائد فى فترة زمنية محددة[1]'، ولكن ماذا يساوى هذا التعريف بالضبط؟ الحقيقة أننا لا نعتقد أن الحضارة يمكن أن تشخَّص بمعادلة من هذا النوع، والتى ستكون دائمًا إما أكثر اتساعًا أو أكثر ضيقًا عن الجوانب المختلفة موضوع البحث،

---

[1] E. Doutte, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Introduction, p 5.

ناهيك عن مخاطرة حذف العناصر المشتركة بين جميع الحضارات، أو أن العناصر التى تنتمى إلى حضارة معينة هى تلك التى سوف تكون محل الاعتبار فحسب. ويعنى هذا أن التعريف المذكور لا يأخذ فى حسبانه العناصر الفكرية الجوهرية التى توجد فى كل الحضارات، إذ إن ذلك أمر لا يصح اعتباره من قبيل التقنيات التى قيل لنا إنها 'العمليات المصممة لتعديل البيئة الطبيعية'، ومن ناحية أخرى فحين يتحدث هؤلاء العلماء عن العقائد ويضيفون 'إنها يجب أن تُفهم بمعناها المعتاد'، فهم يشيرون إلى أمر يفترض وجود وجهة نظر دينية، وهو أمر قاصر على بعض حضارات ولا يوجد فى أخرى. وقد أدت رغبتنا فى تجنب هذا النوع من سوء الفهم إلى أن نصف الحضارة ببساطة على أنها 'مجمل المنتجات وطرق التعبير الناتجة عن نظرة عقلية معينة يتصف بها جماعة من الناس'، وهكذا نتمكن من معالجة كل حالة على حدة فيما يتصل بالعناصر التى تكونها.

إلا أنه يظل صحيحًا فيما يتصل بالشرق أن ربط التراث بالحضارة ككل هو أمر له ما يبرره. فكل حضارة شرقية فى مجملها تراثية بالضرورة كما يُستنتج مباشرة من التفسير المذكور فى الباب السابق. أما الحضارة الغربية فنحن نرى أنها خلو من أية سمات تراثية فيما عدا العنصر الدينى الذى احتفظ بهذه السمات. ولكى نعتبر المؤسسات الاجتماعية مؤسسات تراثية فلا بد لها من أن تخضع فعلا لنظرية تراثية، سواء أكانت ميتافيزيقية أم دينية أم من أى نوع آخر. وبطريقة أخرى نستطيع أن نقول إن المؤسسات تجد مبرر وجودها الأسمى فى اعتمادها الواعى المباشر على نظريات، وذلك حسب طبيعة النظريات الأصلية التى تنتمى إلى مستوى عقلى خالص، وإما فى حالة نقية كما هو حال النظريات الميتافيزيقية البحتة أو مختلطة بعدة عناصر مغايرة كما فى حالة المؤسسات الدينية أو فى أية صيغة أخرى تستطيع النظرية التراثية أن تتقمصها.

وقد رأينا أن التراث فى الإسلام عاش فى ظل صيغتين مختلفتين، إحداهما دينية وهى الصيغة التى يعتمد عليها هيكل المؤسسات الاجتماعية بينما الأخرى شرقية نقية وميتافيزيقية صرف. وقد حدث فى أوروبا بقدر ما أمر له الطبيعة نفسها فى النظريات المدرسية التى ساعد النفوذ العربى على بلورتها إلى درجة كبيرة، ولكن حتى لا ندفع بالتشاكل بعيدًا عن غرضنا لا بد من إضافة أن ما هو ميتافيزيقى لم يُعرَّف بشكل واضح أبدًا حتى يتميز عن الفكر اللاهوتى، أى من ناحية تطبيقه الخاص على الصيغة الدينية

للفكر، ثم إن الشطر الميتافيزيقى الأصلى الذى يوجد فى هذه الصيغة ناقص ويبقى معرَّضًا للقصور الكامن فى كل الفكر الغربى، ومما لا شك فيه أن هذين النقصين يجب أن يعتبرا نتيجة الإرث المشترك للعقليات اليهودية واليونانية.

أما فى الهند، فنجد أنفسنا فى حضرة تراث ميتافيزيقى نقى الجوهر، يرتبط به كثير من الامتدادات التى تعتمد عليه والتطبيقات المختلفة التى تنمو منه سواء كفروع ثانوية من النظرية ذاتها مثل ما يتصل بالصورة الكونية أو بالنظام الاجتماعى الذى تحكمه التشاكلات التى تربط الوجود الكونى بالوجود الإنسانى. وهذه حقيقة تتضح فى الهند بصورة أجلى من التراث الإسلامى، ويرجع ذلك إلى غياب المنظور الدينى فى الأولى، ووجود بعض العناصر المجاوزة للعقل التى يمثلها الدين بالضرورة فى الثانية، بالإضافة إلى الخضوع المطلق للنظم المختلفة والخاصة التى تنتسب إلى الميتافيزيقا، أى تتعلق نسبيًّا بعالم الحقائق الكونية.

ويسمح لنا الفصل الحاد الذى تحدثنا عنه سلفًا فى الصين بفصل الجانب الميتافيزيقى للتراث عن تطبيقاته بملاحظة التراث الميتافيزيقى من ناحية، والتراث الاجتماعى من ناحية أخرى، ويبدوان متميزان من النظرة الأولى أحدهما عن الآخر، والحق أنهما كذلك، وهما مستقلان نسبيًّا أحدهما عن الآخر حيث إن التراث الميتافيزيقى قد ظل دائمًا مسئولية نخبة فكرية من واقع طبيعته، أما التراث الاجتماعى ومن واقع طبيعته هو الآخر فقد فرض نفسه على الجميع بلا تفرقة، وطالبهم بالمشاركة الفعالة بالتساوى. ومن المهم أن نتذكر أن التراث الميتافيزيقى الذى تمثله الطاوية قد نبع من تراث أقدم تبلور فى كتاب يى كنج ومنه انبثقت المؤسسات الاجتماعية المعروفة باسم الكونفوشية بشكل أقل مباشرة كتطبيق على ظروف عرضية. وهكذا تم الحفاظ على التواصل بين الجانبين الرئيسين من حضارة الشرق الأقصى، واتضحت العلاقة الحقيقية بينهما، ولكن التواصل كان سينقطع لا محالة، لولا ما أمكن من تتبع أصولهما حتى منبعهما المشترك، أى إن ذلك التراث السحيق القدم قد ثبت فى الكتابة الإيديوجرافية وحافظت عليه طيلة ما يقرب من خمسين قرنًا من الزمان.

ولا بد الآن من متابعة هذا المسح العام ببعض الاعتبارات التفصيلية عن مكونات ذلك التراث الخاص الذى يعرف بالدين، كما يلزم أن نشرح أيضًا كيف أن الفكر الميتافيزيقى الصرف يجب أن يتميز عن الفكر اللاهوتى، أى عن المفاهيم التى تخص الصيغة الدينية، ثم كيف يختلف عن الفكر الفلسفى بالمعنى الغربى للكلمة. وسوف

نكتشف من هذه الفروق الأساسية السمات العامة لصيغ الفكر الشرقى وتباينها عن المفاهيم العقلية، أو بالأحرى شبه العقلية السائدة فى العالم الغربى.

الــتراث والــدين

يبدو من الصعب الوصول إلى اتفاق على تعريف دقيق مضبوط للدين وعناصره الأساسية واشتقاقه، ورغم أن هذه الأمور عادة ما تكون بالغة القيمة فى شأن كهذا فإنها لا تساعد كثيرًا فى هذه الحالة، فالإشارات المتحصلة منها مبهمة للغاية. وكلمة الدين تعنى من حيث اشتقاقها 'ما يربط'، ولكن هل يؤخذ هذا المعنى على أنه ما يربط الإنسان بمبدإ أعلى، أم ما يربط الإنسان بالإنسان؟ وإذا نحن وضعنا فى اعتبارنا العصر اليونانى الرومانى حيث جاءت إلينا كلمة 'دين' رغم أنها لا تمثل كل ما تعنيه هذه الكلمة حاليًّا، فقد كانت تعنى كلا الأمرين المذكورين، ولكن المعنى الثانى قد قام بدور أكثر أهمية. والواقع أن الدين أو ما عرف بهذا الاسم فى ذلك الزمان كان ملتحمًا بشكل لا ينفصم عن هيكل المؤسسات، والتى أدى فيها الاعتراف بآلهة المدينة وطاعة القوانين المفروضة للشعائر دورًا مهمًّا فى تحديد مدلولها، ووفرت للناس بضمان للاستقرار، وكان هذا ما أسبغ على هذه المؤسسات سمات تراثية. ومنذ ذلك الحين وطوال الحقبة الكلاسيكية لم يعن الناس بالانتباه تمامًا إلى المبدإ العقلى الذى يقوم عليه تراثهم، وفى هذا الأمر يظهر أحد الأعراض التى تدل على العجز عن فهم الميتافيزيقا بين الغربيين، وهو عجز يصيب الفكر بالتشوش بنتائجه المدمرة. وقد فقدت الطقوس والرموز التى ورثها اليونانيون من تراث سحيق القدم معناها الدقيق وأصبحت الآن نسيًا منسيًّا، وقد لعب خيال هذا الشعب الفنان بحرية من خلال أوهام شعرائه الفردية على طمس هذه الرموز بحجاب لا يتزحزح، ولهذا أعلن الفلاسفة على لسان أفلاطون أنهم لا يستطيعون تفسير أقدم المتون التى آلت إليهم عن طبيعة الرموز. وهكذا انحطت الرموز إلى مجرد تشبيهات، ثم إن ميولهم التى لا تقهر فى أنسنة آلهتهم أى صبغهم بصبغة إنسانية حولت هذه الآلهة إلى أساطير يستطيع كل امرئ أن يفسرها كما شاء طالما استمر فى ممارسة السلوك التقليدى الثابت فى القوانين.

وفى ظل هذه الأحوال لم يكن من السهل أن يعيش أى تراث، فيما عدا الشكليات التى غدت أكثر سطحية كلما ازداد افتقارها إلى المعنى حتى فى نظر أولئك القائمين على الحفاظ عليها حسب القوانين الموضوعة، وهكذا لم يعد الدين قادرًا إلا على

أن يكون أمرًا اجتماعيًّا بعد أن أهدر معناه العميق. وهذا يفسر لماذا تعين على الرجل أن يغير دينه كلما غير مدينته، وكان يفعل ذلك دون أى إحساس بالتحريم، فقد كان عليه أن يتبنى عادات القوم الذين سوف يستقر معهم، ويطيع قوانينهم، ومن بين هذه القوانين كان الدين قانونًا مستقرًّا مثله فى ذلك مثل القوانين الحكومية والقضائية والعسكرية وباقى المؤسسات الاجتماعية. وبالإضافة إلى هذا المفهوم عن الدين كرابطة اجتماعية بين سكان المدينة نفسها، كان هناك دين أكثر عمومية ينأى عن الاختلافات المحلية وتشترك فيه كل الشعوب اليونانية، ليمدهم بالصلة الوحيدة الفعالة، ولم يكن هذا المفهوم مناظرًا لدين الدولة بالمعنى الذى فسر به فى تاريخ لاحق، وكان يشير إلى علاقة واضحة بالفكرة الأخيرة، أى ما يربط الإنسان بالإنسان، وكان مقدرًا له حتى أن يسهم فى تشكيلها.

وقد فشا بين الرومان ما أصاب اليونانيين بفارق واحد هو أن عدم فهمهم للأشكال الرمزية التى استعاروها من تراث الإتروسكيين والشعوب الأخرى لم ينشأ من ميول جمالية تجتاح عالم الفكر، حتى مع أولئك الذين كانوا على صلة وثيقة به، ولكنه كان نتيجة عجز كامل عن القيام بأى جهد على المستوى العقلى. وقد أدى هذا العجز المتجذر فى العقلية الرومانية إلى أن تلتفت كلية نحو الأمور العملية بشكل واضح مُعترف به، وبحيث أصبح من الضرورى أن نعالجه هنا، وقد أثر النفوذ اليونانى عليه فيما بعد، ولكنه لم يستطع أن يعالج منه إلا النذر اليسير. ففى روما أيضًا احتلت آلهة المدينة المركز الرئيسى للعبادة العامة، وهو اعتقاد انطبع على اعتقاد الأسرة التى دائمًا ما وُجدت معه جنبًا إلى جنب، ولكن دون أى فهم لمغزاه العميق، ثم إن آلهة المدينة قد أصبحت آلهة الإمبراطورية نتيجة امتدادات إقليمية متتابعة. ومن الواضح أن اعتقاد الأباطرة هذا على سبيل المثال قابل للتطبيق على النظام الاجتماعى فقط، ونحن نعلم أن المسيحية قد اضطهدت فى الوقت الذى انضوت فيه كثير من العناصر الأخرى فى الدين الرومانى دون صعوبة تذكر، وذلك لأن المسيحية وحدها هى التى تضمنت رفضًا لآلهة الإمبراطورية سواء فى الممارسة أو فى النظرية، وضربت فى جذور المؤسسات القائمة. ولم يكن هذا الاضطهاد ليصبح محتومًا لو أن نطاق الطقوس الاجتماعية كان معرَّفا بوضوح، ولكنه كان حتميًّا نتيجة الاضطرابات المختلفة التى فشت فى معظم المجالات، وقد نشأت هذه الاضطرابات من عناصر تضمنتها تلك الطقوس، التى جاء بعضها من مصادر بعيدة للغاية، وأضفت على الطقوس سمات الخزعبلات باستخدام المعنى الكامل

للاصطلاح الذى سبق لنا ذكره.

وغرضنا من هذه الحواشى لم يكن مجرد بيان مفهوم الدين فى الحضارة اليونانية الرومانية، الذى يبدو فى حد ذاته موضوعًا جانبيًّا إلى حد ما، ولكننا رغبنا فى أن نبين مدى عمق اختلاف هذا المفهوم عن المفهوم السائد حاليًّا فى الحضارة الغربية رغم هوِّية التعبير المستخدم فى الحالتين. ويمكن القول بأن التراث المسيحى أو بالأحرى اليهودى المسيحى حين تبنى كلمة الدين مع أصولها اللاتينية التى اشتقت منها، قد أضفى عليها معنى جديدًا تمامًا، وهناك أمثلة أخرى على تغيرات فى المعنى من هذا النوع، وأحد هذه الأمثلة كلمة الخلق التى سوف نشير إليها فيما بعد. والفكرة التى سادت منذ ذلك الوقت هى الصلة بمبدإ أعلى وليست مجرد الرابطة الاجتماعية رغم أن الفكرة الثانية قد استمرت موجودة إلى حد ما، إلا أن رتبتها قد اختزلت إلى أهمية ثانوية. وحتى الآن فإن ما ذكرنا لا يعدو أن يكون تقريبًا أوليًّا كى نحدد المعنى المضبوط للدين حسب مفهومه السائد حاليًّا، الذى سوف نقصده ابتداء من هذه النقطة وفيما يلى، ولن تكون المرجعية فيه بالتأكيد للاشتقاق اللغوى، حيث إن الاستعمال العام قد ترك الأصول اللغوية مهجورة تمامًا، وهى مجرد فحص مباشر لما هو موجود بالفعل، حيث يجب جمع كافة المعلومات المتعلقة بالمسألة.

ويجب التنويه بداية إلى أن معظم التعاريف أو بالأحرى محاولات التعريف التى طرأت على كلمة الدين تعانى من عيب عام فى انطباقها على أمور ذات طبائع مختلفة، وبعضها لا يتسم بأية صفة دينية. فعلى سبيل المثال خرج علينا بعض علماء الاجتماع الذين يدعون أن ’ما يميز الظاهرة الدينية هو قوة قهرها[2]‘. ويمكن أن نشير إلى أن السمة القهرية تلك لا تنتمى إلى أى من المؤسسات الدينية، ويجوز أن تتراوح فى الحدَّة سواء أكان ذلك من ناحية الشعائر والعقائد فى الدين نفسه، أم بين دين وآخر، ولكن حتى لو سلمنا جدلا بأن هذه الصفة تكاد أن تكون مشتركة بين الظواهر الدينية، فليست خاصية فى الدين، والمنطق الأولى يعلمنا أن التعريف ’*يجب أن يشتمل على كلية*

---

[2] E. Durkhiem, De la définition des phénomenes religieux.

الشىء المعّرف'، كما أنه أيضا *'يجب ألا يشتمل إلا على الشىء المعَّرف'*. والواقع أن القهر المفروض من قبل أية سلطة أو قوة من نوع أو آخر هو عنصر يوجد أينما وجدت المؤسسات الاجتماعية، وعلى سبيل المثال فهل هناك أمر يفرض نفسه بالقوة التى تفرض بها فكرة القانون نفسها؟ وسواء أكان التشريع مرتبطًا مباشرة بالدين كما فى الإسلام، أم كان على العكس منفصلا ومستقلا عنه كما فى الدول الأوروبية المعاصرة، فلازال للقانون قوته القاهرة، ولا زال عليه أن يقهر لأنه جانب لا يستغنى عنه فى أى شكل من أشكال المؤسسات الاجتماعية، ولكن من ذا الذى يستطيع أن يصرح جديًّا بأن المؤسسة القضائية فى أوروبا الحديثة لا زالت تشوبها سمات دينية؟ ولا شك أن هذا اقتراح سخيف، وإذا كنا قد أعطيناه اهتمامًا بأكثر مما يستحق فذلك لأننا نناقش الآن نظريات معينة قد اتخذت فى بعض الدوائر وجودًا متضخمًا، كما أنه ليس صحيحًا. وليس فى المجتمعات التى يطلق عليها 'بدائية' بشكل تقليدى وهى تسمية خاطئة فى رأينا لأن *'كافة الظواهر الاجتماعية تنهل من ذات السمات المُحَّدَدة بدرجة قَّلت أو زادت'* وهى ملاحظة تهيمن على علماء الاجتماع حين يتحدثون عما يسمونه مجتمعات بدائية، ويُغرمون بالدفع بها كبرهان خاصة لصعوبة إثباتها لتأكيد أن *الدين فيها يتضمن كل شىء مالم يفضل المرء أن يقول إنه غير موجود*[3]'. والواقع أن البديل الثانى هو الذى يبدو لنا صحيحًا، ولكنهم يسارعون بإضافة "*...ذلك إذا كان المرء مستعدًّا أن يعتبر أن الدين هو وظيفة خاصة*"، ولكن إذا لم يكن الدين وظيفة خاصة فليس بدين على الإطلاق فى نظرهم.

ولم نفرغ بعد من عرض أوهام الاجتماعيين فهناك نظرية محببة إليهم تقول "*إن الدين يتميز بالضرورة بوجود عنصر شعائرى*"، وهذا يعنى أنه أينما وجدت الشعائر من أى نوع فعلى المرء أن يدرك أنه فى حضرة ظاهرة دينية. وصحيح أن كل الأديان لها شعائر، ولكن هذا العنصر لا يكفى وحده لتمييز الدين، والتعريف المقترح فى هذه الحالة مثل سابقه فضفاض للغاية، حيث توجد شعائر من أكثر من نوع وليست دينية

---

3 E. Doutte, Magie et religion dan l'Afrique du Nord, Introduction, p. 7.

بأية درجة.

ففى المقام الأول هناك شعائر تنهل من سمات اجتماعية ولها شخصية مدنية. وهذه هى حالة الحضارة اليونانية الرومانية لولا الاضطرابات التى ذكرناها سلفًا، وهو الحال أيضًا فى الصين حيث لم تحدث اضطرابات من ذلك النوع، وحيث تعتبر الاحتفالات الكونفوشية شعائر اجتماعية خالية من أية سمات دينية، وهذه هى السمة التى تجعلها مسموحًا بها رسميًّا، وهو أمر يستحيل حدوثه فى الصين تحت أى ظروف أخرى. وقد كان هذا أمرًا مفهومًا لدى الجيزويت الذين استقروا فى الصين فى القرن السابع عشر، الذين لم يشعروا بأى تناقض حينما اشتركوا فى هذه الاحتفالات، بدعوى أنها لم تكن تعنى شيئًا يخرج عن نطاق المسيحية، وقد كانوا بالتأكيد مصيبين فى هذا الرأى حيث إن الكونفوشية تتخذ موقفًا خارج إطار الدين تمامًا، وتهتم فقط بالأمور التى يقبلها كافة أعضاء المجتمع دون تمييز بشكل طبيعى، وهى لهذا تتصالح مع أى دين كان، كما تتصالح أيضًا مع غياب الدين تمامًا. ويقع اجتماعيو اليوم فى الخطإ نفسه الذى وقع فيه أسلافهم معارضو الجيزويت، الذين اتهموهم بالخضوع لممارسات دينية غريبة على المسيحية بعد أن لاحظوا اشتراكهم فى الشعائر، فكان من الطبيعى أن يعتقدوا أن هذه الشعائر ذات طبيعة دينية مثل تلك التى تعودوا عليها فى البيئة الأوروبية.

وتمدنا حضارة الشرق الأقصى أيضًا بأمثلة من الشعائر اللادينية من نوع آخر تمامًا فالطاوية كما ذكرنا نظرية ميتافيزيقية بحتة، ولها شعائر تخصها، وهذا يعنى أن هناك شعائر ذات غرض ميتافيزيقى بالضرورة مهما كان ذلك غريبًا على الغربيين. وحيث إننا لا نرغب فى التمسك بهذه النقطة حاليًّا، فسوف نضيف ببساطة دون الذهاب بعيدًا إلى الهند أو الصين أن مثل هذه الشعائر توجد فى بعض فروع الإسلام، ذلك رغم أن التراث الإسلامى كتاب مغلق أمام الأوروبيين شأنه شأن باقى التراث الشرقى، وذلك راجع إلى خطإ الأوروبيين فى المقام الأول. ويمكن على العموم أن يُغتفر لهؤلاء الاجتماعيين خطؤهم حيث إنهم خُدعوا فى الأمور التى كانت غريبة عليهم تمامًا، وقد يعتقدون بشىء من التعقل أن كل الشعائر دينية فى جوهرها، ولو أن العالم الغربى ذاته لا يقدم أمثلة غير شعائر من هذا النوع، ولكن رغم أننا لا نقترح البحث فى طبائعهم هنا، فمن المشروع أن نتساءل على سبيل المثال عما إذا كانت الشعائر الماسونية لها سمات دينية من أى نوع كان، ذلك رغم كونها شعائر؟

وسوف ننتهز الفرصة ونحن نفحص هذه المسألة كى نشير إلى أن غياب المنظور

الدينى بالكامل بين الصينيين كان مصدرًا لسوء فهم آخر، وهو عكس سوء الفهم السابق، ويرجع فى هذه الحالة إلى سوء فهم متبادل من ناحية الصينيين أنفسهم. فالصينى الذى يشعر باحترام عميق أو فلنقل احترام طبيعى لكل ما ينتمى للتراث عمومًا، هو دائمًا على استعداد لتبنى كل ما يعتقد أنه عنصر من التراث عندما ينتقل إلى بيئة أجنبية، وحيث إن الدين فقط هو الذى يتمتع بهذه الصفة فى الغرب فقد يتبناه بطريقة سطحية ومؤقته. وحين يعود إلى بلاده التى لم تَنبَتَّ صلته بها أبدًا حيث إن تضامن الجنس أقوى من قدرته على الانفصال، فسوف يتوقف عن إزعاج قريحته بأية درجة بالدين أو التراث الذى اتبعه بشكل مؤقت، والسبب هو أنه لا يمكن أن يستوعب دين الآخرين بهذه الطريقة، حيث إن فكرة الدين ذاتها غريبة عن عقليته، ثم إنه لن يجد فى الغرب شيئًا له طبيعة ميتافيزيقية بأية درجة، فلا مناص من أن يعتبر أن الدين هو المناظر الطبيعى لتراث اجتماعى على الطراز الكونفوشى. وسوف يكون الأوروبيون مخطئين تمامًا حين يعتبرون سلوكه هذا من قبيل النفاق كما يحدث فى بعض الأحيان، إذ إن الصينى بطبعه مجامل، ومن قبيل حسن الأدب عنده أن يتسق كلما أمكن مع عادات البلد الذى يعيش فيه، وقد كان جيزويت القرن السابع عشر على حق حينما اتخذوا موقعًا رسميًّا فى مجلس العلماء[4] فى أثناء إقامتهم فى الصين، وقدموا للأسلاف والحكماء طقوس التكريم التى يستحقونها.

وهناك حقيقة مثيرة أخرى من المستوى الفكرى نفسه نلاحظها فى حالة اليابان، فتراث الشينتو له الطبيعة ذاتها ويلعب الدور نفسه الذى تقوم به الكونفوشية فى الصين، ورغم أن لهذا التراث بعض السمات التى لم تعرَّف بوضوح إلا أنها أساسًا مؤسسة احتفالية للدولة ووزرائها الذين لا يعتبرون كهنة بأية درجة، وهم أحرار فى اعتناق الدين الذى يناسبهم أو فى عدم اعتناق أى دين على الإطلاق. ونتذكر فقرة وردت فى دليل للتاريخ الدينى تضمنت مقولة لافتة عن أن اليابان شأنها شأن الصين، حيث لا يجُبُّ إيمانٌ بديانة ما إيمانًا بغيرها[5]، وفى الواقع أن النظريات المختلفة يمكن أن

---

[4] Literati

[5] Cristus, Ch. V, p.198

تتفق إحداها مع الأخرى بشرط ألا يغطيا المساحة نفسها، وهو ما ينطبق على هذه الحالة، وهذا كاف لإثبات أنها ليست مسألة دين. وبعيدًا عن استيراد نظريات أجنبية لا يمكن أن يكون لها نفوذ عميق أو ممتد، فإن المنظور الدينى غير معروف لليابانيين ولا للصينيين، وهذه إحدى السمات القليلة المشتركة بينهما.

ونحن لم نتعامل حتى الآن إلا مع الجوانب السلبية لمسألتنا الأصلية، وقد أشرنا بشكل رئيس إلى عدم كفاءة بعض التعريفات، وهو أمر يهبط بها إلى درجة الزيف الصرف، والآن علينا أن نسهم بتعريف يكون على الأقل إيجابيًّا للعناصر التى يمكن أن تُكَوِّن الدين فيمكن القول بأن الدين يتضمن بالضرورة ثلاثة عناصر تنتمى إلى نظم مختلفة وهى العقيدة، والأخلاق، والعبادة، وحينما ينتقص أحدها فلا مجال للقول بأن هناك دينًا بمعنى الكلمة. وسوف نضيف أن العنصر الأول هو الجزء العقلى من الدين، والثانى هو الجزء الاجتماعى، والثالث عنصر شعائرى يشترك فى كلتا الوظيفتين، ولكن هذا يستلزم بعض الإسهاب.

إن كلمة عقيدة تنطبق تمامًا على النظرية الدينية، وبدون الخوض كثيرًا فى السمات الخاصة لهذه النظرية نستطيع القول بأنه رغم كونها فكرية فيما يتصل بمغزاها العميق، فهى لا تنتمى إلى المستوى العقلى، حيث إنها لو كانت كذلك فلن تصبح دينية بل ميتافيزيقية. وينبنى على ذلك أنها عندما اتخذت الشكل الخاص الذى يتسق مع وجهة نظرها فلا بد لها أن تخضع لعناصر فوق فكرية، تنتمى فى معظمها للمستوى الانفعالى، وكلمة المعتقدات التى تستخدم للتعبير عن المفاهيم الدينية توضح هذه الطبيعة، حيث إنها فى أكثر معانيها دقة تعبر عن حالة نفسية أولية، باعتبارها انعكاسًا لليقين، الذى هو حالة فكرية صرفة، وهى ظاهرة تلعب فيها العواطف دورًا جوهريًّا، وتعنى نوعًا من التعلق بفكرة أو التعاطف معها، بالإضافة إلى أنها تفترض أن تلك الفكرة فى حد ذاتها قد فهمت بمسحة واضحة من الانفعالية. ورغم أن العامل الانفعالى ثانوى فيما يتصل بالنظرية، فإنه يصبح سائدًا، وبشكل مبالغ فيه. أما فى الأخلاق التى تعتمد فى مبادئها الأساسية على العقيدة، فإنها تأكيد واقعى لها، وهذا هو الجانب الأخلاقى من الدين، وله مبرر لا يمكن أن يكون إلا اجتماعيًّا بحتًا ويمكن أن يعتبر نوعًا من التشريع، وهو البعد الذى يبقى فى نطاق الدين بمجرد تحرر المؤسسات المدنية منه.

وأخيرًا نصل إلى العبادة، وهى تمثل الشعائر أو أشكال التعبد، ولها سمة فكرية من حيث رمزيتها وتعبيرها المقبول عن النظرية، كما أن لها سمة اجتماعية باعتبارها

ممارسات تستلزم اشتراك كافة أعضاء المجتمع الدينى فيها بطريقة ملزمة. وكلمة عبادة يجب أن تقتصر على الشعائر الدينية فقط، إلا أنها فى الممارسة الواقعية، كثيرًا ما تستخدم للتعبير عن شعائر قد لا تكون كذلك، مثل الشعائر الاجتماعية الصرف ولو أن هذا عادة ما يستخدم على سبيل الإساءة مثلما يتحدث الناس عن عبادة السلف فى الصين. ويجب مراعاة أن الدين الذى تسود فيه العناصر الاجتماعية والانفعالية على العناصر الفكرية، تُختزل العقيدة والعبادة فيه أكثر فأكثر حتى ينحط ذلك الدين إلى نوع من ادعاء الأخلاقية البحت، كما هو الحال فى البروتستانتية، وقد وصلت إلى مداها فى أيامنا هذه إلى ليبرالية بروتستانتية، وما بقى منها لم يعد دينًا بالمرة، حيث إنها احتفظت بواحد فقط من العوامل الضرورية، ولم تعد إلا نوعًا من الفكر الفلسفى المتخصص. ويجب أن نشير إلى أن الأخلاق يمكن أن تُفهم بطريقتين مختلفتين الأولى حسب الصيغة الدينية حيث ترتبط بالعقيدة وتخضع لها من حيث المبدأ، والثانية أن ترتبط بالصيغة الفلسفية حيث تعامَل مستقلة فى حد ذاتها، وسوف نعود إلى هذه النقطة الأخيرة فيما بعد.

وسوف يتضح الآن السبب الذى ذكرنا من أجله سلفًا أن اصطلاح 'الدين' من الصعب أن ينطبق على ما يخرج عن المجموعة التى تشكلها اليهودية والمسيحية والإسلام، التى تثبت الأصل اليهودى لهذا المصطلح الذى يعبر عن مفهوم الدين حاليًا. والسبب هو أنه لا توجد حالات أخرى من المفاهيم التراثية تلتحم فيها العناصر الثلاثة التى وصفناها، فنحن نجد فى الصين وجهتى النظر الفكرية والاجتماعية، ويمثلهما هيكلان متميزان من التراث، فى حين أن المنظور الأخلاقى غائب تمامًا حتى عن التراث الاجتماعى. ثم إنه يغيب أيضًا فى الهند، وإذا لم يكن التشريع فى هذه الحالة دينيًّا كما فى الإسلام، فذلك لغياب العنصر الانفعالى الذى يستطيع وحده أن يضفى سمات خاصة على صيغة القانون الأخلاقى، أما بالنسبة للنظرية، فهى فكرية صرف، أى ميتافيزيقية دون أية آثار من المستوى الانفعالى اللازم لإضفاء صفة العقيدة الدينية عليها، وبدونها يصبح الارتباط بقانون أخلاقى لمبدإ نظرى أمرًا غير وارد.

وهكذا نرى أن المنظور الأخلاقى والدينى يعنيان بالضرورة وجود عنصر انفعالى، وهو أمر بالغ التطور لدى الغربيين على حساب العنصر العقلى. ونحن إذن نتناول أمرًا هو فى الحقيقة خاص بالغربيين كما يرتبط به المسلمون أيضًا، ولكن بفارق عظيم هو أن الأخلاق فى الإسلام تبقى فى المرتبة الثانوية التى يجدر بها أن تنتمى إليها، ولم يحدث

أن اعتبروها موجودة من أجلهم فقط. وهذا صحيح بصرف النظر عن الجانب فوق الدينى فى النظرية الإسلامية، فالعقلية الإسلامية غير قادرة على قبول فكرة الأخلاقية المستقلة أى الفلسفة الأخلاقية، وهى فكرة سبق وجودها لدى اليونانيين والرومان، وقد أصبحت مرة أخرى مقبولة فى الغرب فى أيامنا هذه.

وهناك ملاحظة أخيرة لازمة هنا فنحن لا نقبل بأية درجة الاعتراف بالرأى الذى يقول به علماء الاجتماع بأن الدين ببساطة هو حقيقة اجتماعية بحتة، ولكننا نقول إنه يحتوى على عناصر مكونة له تنتمى إلى النظام الاجتماعى، وهذا ليس الشىء نفسه على الإطلاق، حيث إن تلك العناصر ذات مرتبة ثانوية بالنسبة للنظرية، وبالتالى فهى تنتمى إلى نظام مختلف، ورغم أن الدين اجتماعى من أحد جوانبه فإنه أكبر من ذلك بكثير. وبالإضافة إلى ذلك، فهناك حالات من الممارسة ينتمى فيها كل ما يرتبط بالنظام الاجتماعى بالدين ويعتمد عليه، وهذه هى الحال فى الإسلام كما سبق أن نوهنا، كما أنها كذلك فى اليهودية حيث التشريع دينى بالضرورة، ولكن بفارق أساس هو أن ذلك التشريع يخص فقط جماعة مخصوصة، ويصح الأمر نفسه فى واحد من المفاهيم عن المسيحية ذلك الذى يمكن أن يسمى متكاملا، الذى تحقق سلفًا بشكل فعال.

ويناظر رأىُ الاجتماعيين الحالة الحاضرة فى أوروبا، وهو تجاهل كل الاعتبارات التى تتصل بالنظريات التى فقدت أهميتها بين الشعوب البروتستانتية، ومن الغريب أن هذه النظرية قد استخدمت لتبرير مفهوم دين الدولة، أى دين أصبح بشكل شبه تام مجرد مؤسسة من مؤسسات الدولة، وهو بالتالى فى خطر من الانقلاب إلى أداة سياسية. ويعود بنا هذا المفهوم بشكل ما إلى الدين اليونانى الرومانى حسب الوصف الذى أوردناه سلفًا. وهذه الفكرة على النقيض التام لفكرة العالم المسيحى التى هى فكرة سابقة على تكون الشعوب، ولا يمكن لها أن تستمر فى الوجود أو أن يعاد تأسيسها سوى بشرط أن تكون بالضرورة فوق وطنية، ومن ناحية أخرى فإن دين الدولة يعتبر دائمًا وطنيًّا، سواء أكان مستقلا أو كان يعترف بالصلة مع مؤسسات شبيهة عن طريق رابطة فيدرالية، وهى على أية حال سوف تتخلى عن كثير من سلطانها للسلطة الأكبر. وأول هذين المفهومين هو أن عالم المسيحية مرتبط أساسًا بالكاثوليكية من واقع اشتقاق الكلمة، والمفهوم الثانى هو دين الدولة يجد ما يجسده منطقيًّا إما فى النزعة الغالية أى الانتماء إلى جنس الغاليين على طريقة لويس الرابع عشر وإما فى

الإنجيلية وبعض أشكال الدين البروتستانتى التى لا ترى جميعها فى ذلك الانحطاط ما يشين. وفى الختام نضيف إلى ذلك أن الأولى من بين هاتين الطريقتين الغربيتين فى تفهم الدين قادرة على تحقيق الشروط اللازمة لتراث حقيقى كما يفهمه العقل الشرقى لو أنها اتخذت السمات الخاصة التى تنتمى إلى الصيغة الدينية محل الاعتبار.

الباب الخامس

الخصائص الجوهرية للميتافيزيقا

بينما يعنى المنظور الدينى بالضرورة دخول عنصر مشتق من مستوى انفعالى عاطفى فإن المنظور الميتافيزيقى عقلى بحت فحسب، ورغم أننا نرى أن هذه الملاحظة واضحة بما يكفى فقد يرى كثير من الناس أنها لا تصف المنظور الميتافيزيقى بكفاءة نتيجة غرابته بالنسبة للغربيين، ولا بأس من ذكر بعض الملاحظات الإضافية. فالعلم والفلسفة كما يوجدان فى الغرب يزعمان أنهما يتخذان النحو العقلى، وإذا لم نعترف بأن هذا الادعاء قائم على أساس متين، وادعينا أن هناك هوة تفصل كل المزاعم التى من هذا النوع عن الميتافيزيقا فذلك لأن العقل البحت كما نفهمه هو شىء مختلف تمامًا عن الأفكار المبهمة التى تدعى هذه الصفة.

ويجب أولا أن نفسر قبل كل شىء أننا فى تبنينا لاصطلاح الميتافيزيقا لا نأبه للأصل التاريخى للكلمة حيث إنه عرضة للشكوك، ولا مناص من اعتباره أمرًا عارضًا إذا كان المرء مستعدًّا للاعتراف بالرأى التالى وهو أمر غير محتمل كما نعتقد، والذى يقول إن هذه الكلمة قد ظهرت أول مرة بمعنى الكتاب الذى جاء بعد كتاب ’الطبيعة‘ ومن ثم سمى ’ما بعد الطبيعة‘ أو ’ما وراء الطبيعة‘. كما أننا أيضًا لا يصح أن نشغل أنفسنا بالتفاسير الأخرى التى رأى بعض الكُتَّاب إلصاقها بالكلمة فى أزمنة مختلفة، ورغم ذلك فليست كل هذه أسبابًا تستدعى إسقاطها من الاستخدام، فهى على حالتها هذه مناسبة تمامًا للتعبير عما يقصد بها، وذلك على الأقل بالقدر الذى يوفره أى اصطلاح مستعار من اللغات الغربية. والواقع أن الكلمة المذكورة فى معناها الطبيعى وحتى فى اشتقاقها تفصح عن كل ما يقع وراء الطبيعة، وكلمة الطبيعة هنا يقصد بها موضوع العلوم الطبيعية ككل كما تستخدم عند الأقدمين، ولا يصح أن تتخذ للدلالة على أحد هذه العلوم بشكل خاص مثلما يجرى اليوم فى سياق الاتجاه السائد للتسمية

المقبولة. وعلى هذا فإننا نستخدم كلمة ميتافيزيقا بناء على هذا التفسير، ولا بد من أن نوضح بشكل نهائى أن إصرارنا على استخدام الكلمة راجع إلى الأسباب التى ذكرناها، ولأننا نعتبر من غير اللازم الرجوع إلى المعانى المستحدثة لها إلا لضرورة قصوى.

ويمكن لنا الآن القول بأن الميتافيزيقا من هذه الزاوية هى بالضرورة معرفة القوانين الكلية، أو قد نفضل القول بأنها معرفة المبادئ التى تنتمى إلى مستوى الكليات، وهى وحدها الجديرة بصفة المبادئ، ونحن لا نقصد هنا تعريف اصطلاح ميتافيزيقا، حيث إن فى ذلك استحالة مؤكدة من واقع الكلية التى نرى أنها الأساس الأول لخصائصها الدلالية والتى تنبثق منها كل السمات الأخرى. والواقع أن عملية التعريف لا تنطبق إلا على ما هو محدود، فى حين أن الميتافيزيقا بحكم طبيعتها غير محدودة على الإطلاق، ولهذا لن تسمح لنا بأن نحصرها فى عبارة ضيقة، وسوف تستحيل عملية التعريف إلى أمر أبعد عن الدقة كلما حاول المرء أن يكون دقيقًا أى الأفكار العقلية المجردة، ومستوى الأفكار المتعلقة بالأفراد والأمور الفردية.

ومن المهم ملاحظة أننا نتكلم عن المعرفة وليس عن العلم، وذلك بغرض تأكيد الفوارق الأساسية بين الميتافيزيقا وبين العلوم المختلفة بمعنى الكلمة المعروف، وهو يشتمل على كافة العلوم التخصصية الموجهة لدراسة أمر أو آخر من الأمور الفردية. وليس هذا الفارق إلا الاختلاف بين الطبقتين الكلية والفردية، وهو فارق لا يصح اعتباره نقيضًا، حيث لا يوجد مقياس مشترك ولا أية علاقة من حيث التماثل أو الاتساق بين الاصطلاحين. والواقع أنه ليس هناك أيضًا تضاد أو صراع بينهما من أى نوع، حيث إن مجاليهما متباعدان تمامًا، والأمر نفسه قائم بين الميتافيزيقا والدين. ولكن لا بد من التنويه إلى ضرورة فهم أن الفارق المقصود لا يتصل بالأشياء فى حد ذاتها بقدر ما يتصل بالمنظور الذى تُقَيَّم به الأشياء، وهذه نقطة مهمة سنأخذها فى اعتبارنا فيما بعد حين نأتى إلى طرح الفروع المختلفة للنظرية الهندوسية والطبيعة الدقيقة لعلاقاتها الداخلية. ومن السهل أن نرى أن الموضوع ذاته يجوز أن يدرس فى علوم مختلفة ومن جوانب مختلفة، وعلى المنوال نفسه فكل ما يمكن أن يدرس فى إطار من الفردية والتخصص فى وجهات النظر يمكن أن يدرس أيضًا من المنظور الكلى الذى لا يصح النظر إليه كوجهة نظر متخصصة على الإطلاق، وينطبق الأمر نفسه على الحالات التى لا يمكن فحصها من أية زاوية فردية كانت. وهكذا يمكن القول بأن مجال الميتافيزيقا يحتضن كل شىء، وهو شرط لازم لكليتها كما يجب أن تكون، ولكن

المجالات المناظرة لها فى العلوم الأخرى سوف تظل مختلفة عن مجال الميتافيزيقا، حيث إنها لا تحتل المساحات التى تحتلها العلوم المتخصصة، فليست متشاكلة معها، ولن يمكن عقد مقارنة بين النتائج المتحصلة منهما.

ومن ناحية أخرى يحتوى مجال الميتافيزيقا بكل تأكيد على تلك الأمور التى فشلت العلوم المختلفة فى معرفتها، لأن هذه العلوم فى طور ناقص من التطور، وقد أشار إلى ذلك بعض الفلاسفة الذين استطاعوا بالكاد أن يتعرفوا على ما نتناوله هنا، فإن مجال الميتافيزيقا يحتوى على ما يكمن خارج نطاق هذه العلوم، ويتجاوز بشوط واسع كل ما يمكنهم ادعاء الإلمام به. ومجال كل علم منها يعتمد دائمًا على التجريب فى وجه أو آخر من صيغتها، فى حين أن مجال الميتافيزيقا يكمن جوهريًّا فيما لا يجوز فيه التجريب حيث إنه وراء ما هو طبيعى، وبناء عليه فإن مجالات العلوم الأخرى يمكن أن تمتد بلا نهاية دون أن تلقى أقل قدر من التماس مع المجال الميتافيزيقى.

ونستنتج من الملاحظات السابقة أنه كلما أشير إلى موضوع الميتافيزيقا، فلا يصح النظر إليه باعتباره أمرًا يمكن أن يقارن بعلم أو آخر. ويتبع ذلك أيضًا أن ذلك الموضوع يجب أن يظل هو ذاته، ولا يمكن أن يكون أمرًا قابلا للتحول أو خاضعًا لظروف الزمان والمكان، فالعارض والحادث والمتغير ينتمون بالضرورة للمجالات الفردية، وهى حتى سمات تؤثر فى الجوانب الفردية للأشياء فى صيغها المتعددة. وكل ما يتغير مع الزمن والمكان فيما يتصل بالميتافيزيقا لا يعدو أن يكون طريقة التعبير من ناحية الأشكال البرَّانية التى تستطيع الميتافيزيقا أن تتقمصها والتى قد تختلف دون حدود، ومن ناحية أخرى درجة المعرفة أو الجهل بها التى قد تتوفر لدى الناس، ولكن الميتافيزيقا تظل ذاتها دائمًا بشكل أساسى لا يتغير حيث إن موضوعها كامن فى جوهرها، أو بشكل أدق فى 'اللاإثنينية' كما يسميها الهندوس، والموضوع مرة أخرى كامن فيما وراء الطبيعة وفوق كل التحولات، ويعبر العرب عن ذلك بقولهم *إن التوحيد واحد*. وإذا نحن استرسلنا فى الموضوع نفسه فسوف نقول إن من المستحيل الوصول إلى اكتشافات جديدة فى الميتافيزيقا، فهى معرفة لا تحتاج إلى أية وسائل متخصصة وبرَّانية فى البحث، وكل ما يمكن أن يعرف منها قد يكون معروفًا بالفعل لقلائل فى أية حقبة كانت، وهذا نابع فى الواقع من دراسة عميقة للنظريات الميتافيزيقية. وبالإضافة إلى ذلك فإن فكرة التطور والتقدم قد يكون لها نفع نسبى فى علم الأحياء أو علم الاجتماع رغم أن هذا لم يثبت بالقطع، فمن المؤكد أنها لن تجد مكانا لها فى الميتافيزيقا، ثم إن

تلك الأفكار غريبة عن الشرقيين مثلما كانت غريبة عن الغربيين فى نهايات القرن الثامن عشر على وجه التقريب، ورغم ذلك يأخذها الناس حاليًّا فى الغرب مأخذ المسلَّمات، ويعتبرونها ضرورية للفكر الإنسانى. ولنلاحظ أن هذا الموقف يتضمن إدانة رسمية لأية محاولة لتطبيق المنهج التاريخى على الفكر الميتافيزيقى، والواقع أن وجهة نظر الميتافيزيقا فى حد ذاتها مناقضة للمنظور التاريخى، أو ما يؤخذ على أنه كذلك، وسوف يظهر أن هذا التناقض سينجلى فى النهاية لا عن اختلافات تتصل بالمنهج فحسب بل عن المسألة الحقيقية للمبادئ، وذلك من حيث إن النظرية الميتافيزيقية فى ثباتها الجوهرى هى نفى لفكرة التطور والتقدم. ويجوز القول فى الحقيقة بأن الميتافيزيقا يجب أن تدرس ميتافيزيقيًّا. ولا يصح الالتفات إلى العوارض من قبيل الفردية، فهى أساسًا لا توجد من هذ المنظور، ولا يمكن أن تؤثر فى النظرية بأية درجة إذ إنها جوهريًّا من مستوى الكليات، وبالتالى فهى فوق الفرديات وستظل أبدًا محصنة من ذلك النفوذ. وحتى ظروف الزمان والمكان لن تؤثر إلا فى طرق التعبير عنها كما سبق القول ولكنها لن تطال جوهر النظرية، ثم إنه لن تُطرح تساؤلات عنها كما يحدث عرضًا فى مستوى العقائد والآراء المتحولة المتغيرة المعرَّضة للشك، أما المعرفة الميتافيزيقية فهى جوهريًّا موضع اليقين الثابت الذى لا يتحول.

والواقع أن الميتافيزيقا لا تشترك بأية درجة كانت فى نسبية العلوم المتخصصة، فهى تعنى الإيمان المطلق كأحد سماتها الكامنة، وليس هذا فقط من واقع موضوعها بل أيضًا من ناحية منهجها لو أن هذه الكلمة يمكن أن تستخدم فى السياق الحالى حيث إن هذا المنهج أو أيًّا كان ما نسمى به هذا الأمر لن يكون كافيًا لمقاصدها. والميتافيزيقا إذن تنفى بالضرورة أى مفهوم ذى طبيعة افتراضية، ويتبع هذا أن الحقائق الميتافيزيقية لا يمكن فى حد ذاتها أن تدحض. وإذا كان يحدث أحيانًا مناقشات أو جدل حولها فذلك نتيجة لعيب فى التعبير والطرح، أو لنقص فى فهم تلك الحقائق. ثم إن أى طرح كان فى هذا المقام لن يسلم من العطب حيث إن المفاهيم الميتافيزيقية لا يمكن التعبير عنها بالكامل، ولا يمكن حتى تخيلها بالكامل، فجوهرها لا يمكن الوصول إليه إلا بالذكاء الذى تحرر من نير الصور، فهى تتجاوز بشكل شاسع كافة الصور الممكنة، وخاصة صور التعابير التى تحاول اللغة أن تحبسها فيها، وهى دائمًا تعابير خلو من الكفاءة وتميل إلى تحديد مجال تلك المفاهيم وبالتالى تصيبها بالتشوه. ويجوز أن تستخدم تلك التعابير كنقطة بداية، وتكون عاملا مساعدًا نحو فهم ذلك الذى لا يمكن التعبير

عنه، وعلى كل امرئ أن يحاول استيعابه حسب قواه الفكرية حتى يعالج العيوب التى لا مناص منها فى التعبير الصورى المحدود بالتناسب مع نجاحه فى المحاولة، ومن الثابت أيضًا أن تلك العيوب سوف تصل إلى مداها حين نحاول التعبير باللغة عمومًا وباللغات الأوروبية الحديثة بالذات، التى تبدو عديمة المرونة فى طرح الحقائق الميتافيزيقية. وكما ذكرنا سلفًا فى سياق الحديث عن صعوبات الترجمة والاقتباس فإن الميتافيزيقا بحكم أنها تنفتح على إمكانات لانهائية يجب أن تحتفظ دومًا بنصيب الجانب الذى يستحيل التعبير عنه وهو فى الأساس الأمر الجوهرى بالنسبة لها.

والمعرفة بالنظام الكلى هى بالضرورة فيما وراء كل التمايزات التى تكيف المعرفة بالأمور الفردية، والذى يمثل التمايز بين الذات والموضوع نمطها الأساسى العام فى التشعبات، وهذا يبين أيضًا كيف أن مقاصد الميتافيزيقا لا يمكن أن تُضاهى بأية مقاصد لأية معرفة أخرى من أى نوع كان، ويمكن فقط أن نتحدث عنها بالاستقراء، حيث إن المرء كى يتحدث عنها يكون مجبرًا على أن يلصق بها تسمية أو أخرى. وكذلك عندما يتحدث المرء عن الوسائل التى يتوسل بها إلى المعرفة الميتافيزيقية فمن الثابت أن تلك الوسائل هى المعرفة ذاتها التى تتوحد فيها الذات والموضوع بالضرورة، وهذا يتساوى مع القول بأن الوسائل موضوع الحديث إذا كان مسموحًا لنا حقًّا أن نصفها بذلك لا يمكن أن تشاكل ممارسة الملكات المتشددة للعقل الإنسانى. وكما ذكرنا سلفًا فنحن نتعامل هنا مع مرتبة ما فوق الفردية التى لا تعنى اللامعقول بأى شكل، فالميتافيزيقا لا تستطيع أن تناقض العقل، ولكنها فوق عقلية، وليس لها دور هنا إلا بشكل ثانوى فى تكوين تعبير برَّانى عن حقائق فيما وراء نطاق العقل وخارج مجاله. إن الحقائق الميتافيزيقية يمكن أن تُستوعب فقط من خلال ملكة لا تنتمى للمرتبة الفردية التى تعتبر بصيرية من واقع سماتها المباشرة وطريقة عملها، ولكن بشرط ألا يُعتقد أن لها أية علاقة كانت بالملكة التى يسميها بعض الفلاسفة المعاصرين 'بالحدس' باعتباره ملكة غريزية فيما تحت العقل وليس فوقه. وحتى نكون أكثر وضوحًا، فإن الملكة التى نتحدث عنها هى الوعى المباشر، وحقيقة وجودها كانت موضع إنكار من الفلسفة الحديثة كلما فشلت فى تجاهلها، وقد فشلت أيضًا فى تفهم طبيعتها الحقيقية، وهذه

الملكة يمكن أن تسمى العقل البحت أو العقل الخالص، ولو أننا تتبعنا أرسطو وخلفاءه المدرسيين فقد كانوا يعرِّفون الحدس بأنه الملكة التى تصل إلى المبادئ بشكل مباشر. وقد أعلن أرسطو *'إن الحدس أكثر حقيقية من العلم'*[6]، وهو ما يساوى القول بأنه أكثر حقيقية من العقل الذى ينشئ ذلك العلم، ويقول أيضًا *'ليس هناك ماهو أكثر حقيقية من العقل البحت'*، فهو بالضرورة لا يخطئ لأن طريقة عمله مباشرة، ولأنه لا ينفصل عن مقاصده، فهو متوحد مع الحقيقة ذاتها.

هذه هى الأسس الضرورية لليقين الميتافيزيقى، ويمكننا أن ندرك أن الخطأ يمكن أن يطال هذه الأسس فقط نتيجة قصور استخدام العقل، أى فى صياغة الحقائق التى استوعبها الفكر، وهذا يثبت أن العقل غير معصوم من الخطإ نتيجة طبيعته الوسيطة والجدلية. وبالإضافة إلى ذلك فحيث إن كل التعابير محكوم عليها بالمحدودية والنقص فالخطأ حتمى فيها شكلاً إن لم يكن موضوعًا، ومهما حاول المرء أن يضبط التعبير، فإن ما يُترك منه أجلُّ بكثير مما يُدرك، وهذا الخطأ المحتوم فى التعبير لا يحتوى على ما هو إيجابى، ولا يعدو أن يكون من قبيل الحقائق الصغرى حيث إن مجاله لا يعدو البناء الجزئى الناقص فى التعبير عن الحقيقة الكاملة.

ويمكن الآن أن نتفهم المغزى العميق فى الفارق بين المعرفة الميتافيزيقية والعلمية، فالأولى مشتقة من الوعى البحت الذى يتناول الكليات، والثانية مشتقة من العقل الذى يتناول العموميات، وكما قال أرسطو أنه *'ليس هناك علم إلا ما يتناول العموميات'*. ولا يجوز الخلط بين الكليات والعموميات كما يحدث غالبًا مع المناطقة الغربيين الذين لا تطول معرفتهم إلا العموميات حتى لو طبقوها خطأً على الكليات. ووجهة نظر العلم كما رأينا تنتمى إلى المستوى الفردى، والعموميات لا تناقض الفرديات ولكنها تناقض الخصوصيات حيث إنها ليست إلا امتدادًا للفرديات. ثم إن الفردى يمكن أن يمتد بلا نهاية دون أن يغير ذلك من كنهه ودون أن يتجاوز أحواله المحدِّدة، ولهذا قلنا إن العلم يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية دون أن يتقاطع مع

---

6 Posterior Analytics, Book II.

الميتافيزيقا، وسوف يبقى منفصلا تمامًا على الدوام لأن الميتافيزيقا وحدها هى التى تحتوى على معرفة الكليات.

ونعتقد أننا قد عرضنا لطبيعة الميتافيزيقا بما يكفى، وليس هناك ما نضيف دون الدخول فى تفاصيل النظرية ذاتها، وليس هنا موضعها، إلا أن هذه الملاحظات سوف تتسع فى الأبواب التالية، خاصة حين نأتى إلى عرض الفوارق بين الميتافيزيقا وما يسمى عادة بالفلسفة فى الغرب الحديث. وكل ما ذكرنا يمكن أن يطبق بلا تحفظات على كافة النظريات التراثية فى الشرق رغم الفوارق الكبيرة فى الصور، تلك التى تعمل على إخفاء هويّتها الأساسية عن عين المراقب العابر، فهذا المفهوم للميتافيزيقا يصدق على كل من النظريتين الطاوية والهندوسية كما يصدق على الجانب الجوّانى فوق الدينى للإسلام. والآن، فهل هناك فى العالم الغربى الحديث ما هو من هذا القبيل؟ وإذا كان على المرء أن يعتبر بواقع ما يوجد بالفعل فى الغرب حاليًّا، فلن يكون هنالك إمكانية لأى جواب إلا النفى، حيث إن ذلك الذى يسميه الفكر الفلسفى الحديث بالميتافيزيقا لا علاقة له بما طرحناه عنها من أية ناحية، وسوف نعود إلى هذه المسألة ثانيًا. إلا أن ما ذكرناه عن أرسطو والنظرية المدرسية يبين على الأقل أن الميتافيزيقا وجدت بالفعل فى الغرب إلى حد ما رغم نقصها، ورغم هذا الاحتياط اللازم نستطيع أن نؤكد أننا بصدد أمر ليس له نظير فى العقلية الحديثة، الذى يبدو أبعد من قدرة هذه العقلية على الفهم. ومن ناحية أخرى فإذا كان الاحتياط المذكور لا يمكن اجتنابه فذلك لأن هناك معوقات خَُلقيَّة فى الفكر الغربى ككل تمتد من الفترة الكلاسيكية حتى الآن، وقد ذكرنا سلفًا أن اليونانيين لم يكن لديهم فكرة عن اللامتناهى. ثم إنه لماذا يمثل الغربيون اللامتناهى بالفراغ الذى لا يمكن أن يكون لا متناهيًا أبدًا حين يعتقدون أنهم يدركونه؟ ولماذا يخلطون بين الأبدية التى تكمن بالضرورة خارج الزمن، وبين الاستمرارية التى ليست إلا تعبيرًا غير محدد عن امتداد الزمن؟ ذلك فى حين أنه لا وجود لهذه الأغاليط لدى الشرقيين. والواقع أن العقل الغربى لا يتعلق إلا بالأشياء الحسية ودائمًا ما يخلط بين الفهم والتخيل إلى درجة أنهم يعتقدون أن ما لا يمكن إدراكه بالحس لا يمكن أن يعمل فيه العقل، وقد كانت الملكات التخيلية سائدة حتى بين اليونانيين، وهذا بالضرورة نقيض كامل للفكر البحت، ولا يمكن أن يوجد والحال هكذا فكر بمعنى الكلمة، وبالتالى لن تكون هناك ميتافيزيقا. وإذا أضفنا إلى ذلك اضطرابًا من نوع آخر مثل الخلط بين المعقولية والفكر، يصبح من الثابت أن الفكر

الأوروبى المفترض بين المحدثين خاصة لا يتجاوز ممارسة الملكات الفردية الصورية للعقل والتخيل، ويمكن أن نفهم الآن الهوة التى تفصله عن الفكر الشرقى، الذى لا يعتبر المعرفة حقيقية أو ذات قيمة إلا ما ينبثق أعمق جذورها من الكلى، ومما لا صورة له.

العلاقة بين الميتافيزيقا واللاهوتيات

لا تكمن أصول المسألة التى نبحثها الآن فى الشرق، وذلك لغياب المنظور اللاهوتى على وجه الخصوص، والذى تكمن فيه الصيغة الدينية بشكل طبيعى، وعلى الأصح فهى تظهر فقط فى الإسلام، حيث تأتى فى شكل البحث عن العلاقة الصحيحة بين شقى التراث الإلهى والميتافيزيقى، ويشتمل الإلهى على علم التوحيد وعلم الكلام، أما الميتافيزيقى فهو ما فوق الدينى. ومن ناحية أخرى فإن غياب النظرة الميتافيزيقية فى الغرب هو الذى يمنع من ظهور هذا التساؤل، وهو أمر لا يؤثر إلا فى النظريات المدرسية التى كانت تحتوى فى الأصل على الشقين اللاهوتى والميتافيزيقى، ولكن الأخير منهما قد اختزل، ولا يبدو أنه قد تم التوصل إلى حل محدد لهذه المسألة حتى الآن. وعلى ذلك يصبح طرح التساؤل بشكل عام ذا أهمية عظمى، حيث إنه يتعلق فى الأساس بالمقارنة بين صيغتين فكريتين مختلفتين هما الصيغة الميتافيزيقية المطلقة، والصيغة الدينية المحدودة.

وكما ذكرنا سلفًا فإن المنظور الميتافيزيقى وحده هو الكلى، وهو بالتالى لا محدود، ويتبع ذلك أن كافة وجهات النظر الأخرى متخصصة، وخاضعة بطبيعتها لمحددات مختلفة. وقد بينًّا سلفًا كيف أن هذا ينطبق على المنظور العلمى مثلا، وسوف نبين فيما يلى انطباقه أيضًا على عدة وجهات نظر أخرى تصنَّف عادة تحت عنوان الفلسفة، وهى لا تختلف بشكل جوهرى عما يدعى بالمنظور العلمى، ذلك رغم أنهما مطروحتان معًا فى إطار ادعاءات لا مبرر لها. وهذه المحدودية الجوهرية تنطبق حتى على وجهة النظر اللاهوتية، أى إن هذه الصيغة متخصصة هى الأخرى رغم أن ذلك لا يجعلها متخصصة بالمعنى العلمى، كما أن حدودها ليست بالضيق الذى يتسم به مجال العلم لاقترابها من الميتافيزيقا أكثر من العلوم الأخرى، ولا تحدها المجالات الضيقة التى تحد العلوم، وتحتاج إلى فهم أعمق لتمييزها عن الميتافيزيقا حيث يظهر الخلط هنا بسهولة أكثر مما يمكن أن يحدث فى أى مجال آخر. ولم يتوان الخلط فى الواقع عن الظهور حتى إنه اتخذ أبعادًا ترددت فى العلاقة الطبيعية بين الميتافيزيقا واللاهوت، ففى العصور الوسطى التى كانت الحقبة الوحيدة فى حياة الحضارة الغربية التى تمتعت فيها بتطور عقلى حقيقى

عامل الغرب الميتافيزيقا باعتبارها معتمدة على اللاهوت، ثم إنها لم تميز بشكل كاف عن الاعتبارات المختلفة التى تدخل فى نطاق الفلسفة، وكون هذا قد حدث بالفعل يعنى أن الميتافيزيقا كما تفهم فى الفكر المدرسى قد ظلت ناقصة، وكان نتيجة ذلك أن مفهومها الكلى بما هو غياب المحددات من كل نوع لم يفهم تمامًا، ولم تعالجها الأفهام إلا فى حدود معينة، وقد بقيت المراتب الأعلى المحتملة التى تعلو فوق تلك الحدود فى محيط المجهول. وهذه الحقيقة عذر كاف لسوء الفهم الذى طفا منذ ذلك الوقت على السطح، ويكاد يكون من المؤكد لو أن الأسلاف اليونانيين بما حققوه من فهم للميتافيزيقا كان لديهم ما يشبه اللاهوت من حيث مكانته فى الدين اليهودى المسيحى لانخدعوا أيضًا بالطريقة نفسها، وهذا يعيدنا إلى ما ذكرنا عن الغربيين الذين كانوا ميتافيزيقيين إلى حد ما ولم يعرفوا الميتافيزيقا كاملة. إلا أنه يمكن أن يكون هناك بعض استثناءات فردية، إذ ليس هناك ما يحول فى أى زمان أو فى أية بلاد دون وجود القادرين على الوصول إلى المعرفة الميتافيزيقية المتكاملة، وهذا ممكن حتى فى العالم الغربى الحالى إلا أن هذا الأمر يبدو غير محتمل نظرًا للميول العامة التى تحكم نظرة الناس، وتفرض خلفية غير مواتية بالمرة كما نتصور. وعلى كل فلو أن تلك الاستثناءات قد تحققت، فليس هناك من وثائق مكتوبة تثبت حدوثها، كما لا يمكن للحقائق المعروفة أن تنبئ عن آثارها، إلا أن غياب تلك البراهين المباشرة لا يدحض حدوثها، ولا يُثير ذلك أية غرابة، فلو أنها حدثت فى الواقع فما حدثت إلا بفضل طبيعة خاصة يحسن عدم الخوض فيها حاليًّا.

ونعود إلى المسألة التى تخصنا هنا، وسوف نذكِّر القارئ بأننا أشرنا سلفًا إلى الاختلافات الجوهرية بين الميتافيزيقا والعقيدة الدينية، ففى حين أن المنظور الميتافيزيقى عقلى بحت، فإن المنظور الدينى يتصدره عنصر انفعالى يؤثر فى النظرية ذاتها لا يسمح بأن تحتفظ النظرية بسمت الاستبطان غير المتحيز، وهذا فى الواقع ما يحدث فى اللاهوتيات، إلا أنه يتميز بدرجات مختلفة من السيطرة حسب الفرع المعروض للبحث. وذلك العنصر الانفعالى لا يتجلى بكامل وضوحه إلا فى الشكل الجوانى أو الصوفى من الفكر الدينى، ولننتهز هذه الفرصة كى نؤكد الخلاف بيننا وبين الرأى السائد الذى يقول بتفشى هذه الظاهرة فى الشرق، فالصوفية غير مفهومة إلا فى إطار المنظور الدينى فقط، وهى غير معروفة تمامًا فى الشرقين الأوسط والأقصى. ونستطيع فى الفوضى العارمة التى انتابت التعبير عن أفكار ليست صوفية على الإطلاق بتفاسير صوفية أن نرى مثلا آخر فى الميل الجارف بين الغربيين إلى البحث فى أنحاء العالم عن

أفكار مناظرة للفكر الذى هو فى الواقع من خصائصهم هم أنفسهم، ولكننا لن نناقش هذه المسألة هنا بتفصيل خشية أن تقودنا بعيدًا عن موضوعنا.

إن العناصر الانفعالية تشوب النقاء الفكرى للنظرية بوضوح، ولا مناص من القول بأنها تمثل إخفاقًا بمعايير الفكر الميتافيزيقى، ذلك السقوط الذى حدث فى بعض الأماكن بشكل عام ومتفش، أى فى العالم الغربى، وكان محتومًا وحتى ضروريًّا بمعنى ما إذ وجب على النظرية أن تطوَّع لعقلية الذين فُصّلت خصيصًا من أجلهم، وهم على ما هم عليه من قوة المشاعر وضعف الفكر بفضل سيادة مفاهيم قصرية وصلت إلى أوجها فى العصر الحديث. ولكن ذلك لم يغير من طبيعة الانفعالات كأمور عارضة ونسبية، وبالتالى فإن اعتماد أية نظرية عليها سوف يجعلها بالضرورة عارضة ونسبية كذلك، وهذا ملحوظ أساسًا فيما يتصل بالاحتياج إلى العزاء الذى ارتبط بالممارسة الدينية ارتباطًا وثيقًا. والحقيقة فى حد ذاتها لا تحتاج إلى أن تكون عزاء، وإذا تراءى للبعض أنها كذلك فهنيئًا لهم، ولكن العزاء الذى يشعرون به ليس نابعًا من النظرية، ولكنه نابع من أنفسهم، ومن الميول الخاصة لانفعالاتهم.

ويتبع ذلك أن النظرية التى تطوع ذاتها لمتطلبات أناس يغلب عليهم الانفعال، وترتدى لهم مسوحًا وجدانية لن يمكننا أن نعتبرها حقيقة مطلقة وكلية، والتغير العميق الذى ينتاب هيكل النظرية نتيجة هيمنة مبدإ العزاء يناظر سقوطًا فكريًّا عن جُمَّاع الإنسانية التى توجهت إليها بالرسالة. وإذا نحن نظرنا إليها من زاوية أخرى فهذه الخاصية هى التى تولد التنوعات المذهبية فى إطار العقيدة الواحدة، وبالتالى تسبب عدم التناظر بين النظريات الدينية المتفرعة عن العقيدة حيث إن العقل واحد، والحقيقة أيًّا كان مقدار تفهمها لا يمكن أن تفهم إلا بطريقة واحدة، فى حين لا ينطبق الأمر نفسه على المشاعر، وقد كان على الدين فى محاولة إرضاء متطلبات المشاعر أن يطوع نفسه بكل ما أوتى من أجل صياغة بنية تتفق مع صيغ الانفعال المتعددة، التى تختلف مع اختلاف الجنس والزمن. وهذا لا يعنى أن كل الصيغ الدينية من حيث النظرية تعانى من مفعول الانفعالية المذيب وما يصحبه من احتياج للتغيير، وقد تُلقى الدراسة المقارنة بين الكاثوليكية والبروتستانتية على سبيل المثال ضوءًا على هذه المسألة.

ويمكن الآن أن نرى أن المنظور اللاهوتى ليس إلا تخصيصًا للمنظور الميتافيزيقى، وينطوى ذلك على تعديلات متناسبة حيث إنه تطبيق للميتافيزيقا على ظروف عرضية، كما يمكن القول بأن صيغة الاقتباس قد تحددت بالظروف التى تَعيَّنَ عليها أن تستجيب

لها، إذ إن تلك الضرورات الملحة هى المبرر الوحيد لوجودها. ويتبع ذلك أن كل مقولة لاهوتية يمكن أن تُفهم ميتافيزيقيًّا بالاستبدال لو فصلناها عن أصلها وناظرناها بما يساويها من المقولات الميتافيزيقية التى ليست اللاهوتية إلا نوعًا من الترجمة لها، ولكن هذا لا يعنى أن هناك تساويًا مطلقًا بين المستويين من الفهم، ويمكن أن يرجع القارئ لما ذكرناه سلفًا من أن كل شيء ينبع عن وجهة نظر فردية يمكن أيضًا أن يفهم من المنظور الكلى دون أن يمنع ذلك من الانفصال التام بينهما.

ولو أننا فحصنا هذه الأمور بالمنطق العكسى لكان علينا القول بأن هناك حقائق ميتافيزيقية معينة قابلة للترجمة إلى اللغة اللاهوتية، ولكن ذلك لا ينطبق على كل الحقائق حيث إنه من المهم أن نضع فى اعتبارنا كثيرًا من الأمور التى لا يجوز أن تنضوى تحت أية وجهات نظر فردية أيًّا كانت سوى التى تنتمى إلى عالم الميتافيزيقا فحسب، فالكلى بكليته لا يمكن أن يحتويه أى شكل كان، وهذه فى الواقع هى المقولة السابقة نفسها حتى فى حالة تلك الحقائق التى تناسبها الترجمة المذكورة، فهى مثل أى تشبيه كان لا يمكن إلا أن تظل جزئية وناقصة، وكان ما أهملته هو الذى يوفر المعيار الصحيح لوجهتى نظر اللاهوت والميتافيزيقا. ويمكن أن نضرب على ذلك أمثلة ولكن هذه الأمثلة ذاتها سوف تتطلب فهمًا نظريًّا لا يجوز الخوض فيه هنا، وأحدها يمثل حالة نمطية تنطبق على حالات كثيرة أخرى فمقارنة مفهوم 'التحرر' فى النظرية الهندوسية بمفهوم 'الخلاص' فى الديانة الغربية سوف يبين مدى الاختلاف الجوهرى بينهما، وتقع مسئولية هذا الخلط على كاهل بعض المستشرقين الذين حاولوا فهمهما بطريقة لا تعدو اللغو فى الحديث، ولنلاحظ أيضًا أن حالة كهذه تعتبر إنذارًا بخطر حقيقى، فإذا قيل لهندى لا علم له بالمفاهيم الغربية إن الأوروبيين يعنون بكلمة الخلاص ما يعنيه هو بكلمة *موكشا*، فلن يكون لديه دافع لمعارضة ذلك التأكيد أو الشك فى دقته، حتى إنه سوف يستخدم بعد ذلك كلمة خلاص ليصف بها مفهومًا فى حدود علمه ليس دينيًّا بأى شكل، وفى هذه الحالة سوف يكون سوء الفهم متبادلا، وسوف يصعب فك الاشتباك فى خضم الاضطراب الحادث. وينطبق المدى نفسه من سوء الفهم على نقل المفاهيم الميتافيزيقية إلى الفلسفة الغربية، فالمسلم الذى يقبل بشكل طبيعى تعبير 'وحدة الوجود *panthiesme*' حين يرد فى سياق النظرية الميتافيزيقية الصوفية عن الذات العليَّة، ولكنه بمجرد أن يعى ماذا تعنيه هذه الكلمة عند سبينوزا مثلا فإنه سوف يرتعب منها.

وسوف نقتصر فى معالجتنا لما تعنى ترجمة الحقائق الميتافيزيقية إلى اللغة الدينية على مثال واحد بسيط ومبدئى، فسوف يفتح المفهوم الميتافيزيقى المباشر حين يُعبر عنه حسب المفاهيم الدينية أو اللاهوتية الطريق لمقولة أخرى هى 'الله موجود'، ولكن المقولتين ليستا متساويتين إلا فى الشرط المشترك لفهم الله سبحانه وتعالى كوجود كلى، وهذا ليس صحيحًا فى معظم الأحوال، فتوحيد الوجود الملموس مع الوجود الأسمى خطأ من الناحية الميتافيزيقية. ولا شك أن هذا المثال على بساطته البالغة لا يفى بحق الجوانب الأعمق من المفاهيم الدينية، ولكنه على حاله قمين بتوضيح المشكلة، حيث إنه جاء بالفعل من سوء فهم دلالة المقولتين المذكورتين، ونتج عن اضطراب واقع بين وجهتى نظر متناظرتين، ومنه جاءت المتناقضات التى لا نهاية لها والتى ارتبطت بما أطلق عليه 'المسألة الأنطولوجية' التى هى مجرد نتاج لهذا الخلط ووعاء له.

وهناك نقطة مهمة أخرى نذكرها فى سياق المثال نفسه، وهى أن المفاهيم اللاهوتية ليست بمنجاة من الاختلافات الفردية بخلاف المفاهيم الميتافيزيقية البحتة، فهى خاضعة للاختلاف بين فرد وآخر، وتلك الاختلافات تدور بالضرورة حول المفهوم الأساسى للألوهية، والذين يتحاجون فى أمور مثل البرهان على وجود الله إذن كان فى نيتهم فهم أحدهم الآخر فلا بد لهم من التأكد من أنهم حين يتلفظون بكلمة 'الله' جل وعلا فهم حقًّا ينتوون التعبير عن المفهوم نفسه، وغالبًا ما يكتشفون أن ذلك ليس كذلك، وليست فرصتهم فى التفاهم بأكثر مما لو كانوا يتكلمون بلغتين مختلفتين. وتتجلى فى هذا النطاق من الاختلافات الفردية التى لا لوم فيها على اللاهوت الرسمى والتعليمى الميول المسبقة المناهضة للميتافيزيقا بين الغربيين على وجه الخصوص، وهى التى تشكل الأنسنة، ولكن هذا الموضوع يحتاج إلى بعض التفاسير الإضافية التى سوف تمكننا من طرح المسألة من وجهة نظر أخرى.

الباب السابع

الرمزيـة والأنسـنة

تنطبق كلمة رمز بمعناها العام على كل التعبيرات الصورية عن نظرية ما سواء أكان التعبير لغويًّا أم بصريًّا أم غير ذلك، وليس للكلمة مبرر ولا وظيفة أخرى إلا التعبير الرمزى عن فكرة، ذلك أنها تقدم تمثيلا محسوسًا واستعاريًّا لها إذا كان أمرًا ممكنًا بشكل جزئى. وإذا نظرنا إلى الرمزية بهذا المعنى باعتبار أنها استخدام للأشكال أو الصور كعلامات لأفكار أو لأمور فوق حسيّة هى طبيعية لا محالة فى العقل الإنسانى وهى لذلك ضرورية وتلقائية، واللغة تعتبر مثلا بسيطًا من منظور أكثر خصوصية، فهى رمزية متعمدة محسوبة، تبلور إلى حد ما تعاليم نظرية فى تشاكلات صورية، والواقع أنه ليس بين هذين النوعين من الرمزية خط فاصل، لأن من المؤكد أن الكتابة فى أصولها المتباعدة فى المكان كانت أشكالا ذات دلالات كلية، أى رمزية بالضرورة حتى فى نطاق ذلك المعنى الخصوصى للغة المقصودة، ولكن لم تبق على حالها فى هذا الشأن غير الصين وحدها وعلى طول زمانها. وأيًّا كان الأمر فالرمزية كما هى مفهومة تستخدم فى التعبير العقلى الشرقى بمعدَّل أكبر عن استخدامها فى نظيره الغربى، وهذا مفهوم حين نعلم أنها تحتوى على مقدار أقل كثيرًا من وسائل التعبير الضيقة عما يكثر فى اللغة المعتادة، وتقترح بما هى عليه أكثر بكثير مما تعبر عنه، وتمد يدها بالسند الأنسب لإمكانيات الفهم التى تكمن فى قوة الكلمات.

والواقع أن الرمزية التى لا يتطلب عدم التحدد المفهومى فيها انضباطًا رياضيًّا بحيث تعمل على تصالح الصفات المتناقضة هى لو جاز القول اللغة الطبيعية للميتافيزيقا، ثم إن الرموز التى كان أصلها ميتافيزيقيًّا يمكن أن تتحول إلى رموز دينية أيضًا عن طريق اقتباس ثانوى موازٍ للنظرية ذاتها. فكل الشعائر ذات طبيعة رمزية بلا جدال أيًّا كان ما تعلقت به من مجالات، ومن الممكن دائمًا أن يحل معنى الشعائر الدينية محل المعنى الميتافيزيقى، وأيضًا محل معنى النظرية اللاهوتية التى تنتمى إليه، ونجد ذلك قائمًا حتى فى الشعائر الاجتماعية الصرفة، وإذا كان المرء يرغب فى اكتشاف السبب الأعمق فى وجودها فلا بد من تجاوز دائرة تطبيقها التى تحتوى على شروطها الحاكمة إلى دائرة المبادئ أو مصدرها التراثى الميتافيزيقى بالضرورة. ولسنا نحاول التلويح فحسب

بأن الشعائر ما هى إلا رموز، فهى رمزية بلا جدال ولا يمكن أن تكون إلا كذلك وإلا أفرغت من معناها، ولكن يجب النظر إليها باعتبارها تنطوى على قدرة تخصها كوسيلة للمعرفة تعمل فى مجال الغرض الذى أنشئت من أجله وتخضع له. ويمكن على المستوى الدينى أن نتعرف على شعيرة القربان فى المفهوم الكاثوليكى التى تعنى من المنظور الميتافيزيقى أساسًا تقوم عليه بعض طرق المعرفة التى سوف نشير إليها فيما بعد، وهذا هو الأمر الذى مكننا من الحديث عن الشعائر الميتافيزيقية. ثم إنه يصح لنا القول بأن كل رمز بما هو سند لمفهوم ما هو مخصوص أيضًا بفاعلية حقيقية، ويؤدى القربان الدينى من حيث إنه إشارة حسية دورها أشبه بالنفوذ الروحى حين يحول القربان إلى أداة للتطهر النفسى سواء بشكل فورى أو آجل، وهى حالة موازية من الإمكانات الفكرية التى يشتمل عليها الرمز، والتى يمكن أن توقظ مفهومًا فعالا أو مجرد مفهوم افتراضى حسب قدرة الاستيعاب لدى الفرد. ومن وجهة النظر هذه فإن الشعيرة هى نوع خاص من الرموز يمكن حتى وصفها بالرمز التمثيلى، ولكن إذا أُخذ الرمز بمعناه حقًّا وليس بمظاهره الخارجية العارضة فإن المرء يستطيع هنا أن يشهد ما وراء الكلمة من روح فى دراسة المتون.

وهذا بالضبط هو ما يفشل الغربيون عادة فى إدراكه، وتمدنا التفاسير الخاطئة للمستشرقين بأمثلة متميزة حيث إنهم غالبًا ما يشوهون الرموز التى يدرسونها بالطريقة نفسها التى اعتاد العقل الغربى أن يشوه بها الرموز التى يتناولها. والسبب الحاسم وراء هذا الخطإ هو سيطرة ملكتى الحس والتخيل على عقولهم، والتى تؤدى إلى التفكر فى شكل الرمز دون المعنى الذى يمثله وتعجز عن السمو إلى فحواه العقلية البحت، وهنا يكمن الاضطراب الأساسى الذى يظهر فى كل الوثنيات لو أعطينا لهذه الكلمة معناها الكامل الذى يتضح تمامًا فى الإسلام. فحين لا يبقى من الرمز إلا شكله الخارجى تختفى مبررات وجوده وقوته معًا ويصبح الرمز وثنًا أى صورة عبثية، والحفاظ عليه يصبح من قبيل الخزعبلات ما لم يظهر أحد الموهوبين بالفهم كى يعيد المعنى المفقود إليها كليًّا أو جزئيًّا، أو على الأقل يعيد تلك العناصر التى لم تعد تحتوى عليها إلا على شكل إمكانات كامنة. وينطبق هذا على بقايا التراث الذى اختفى من الذاكرة، وينطبق خاصة على أى دين جرى اختزاله بعدم الفهم العام الذى أصاب دعاته والذين اقتصروا على إدراك المظاهر الخارجية، وقد ذكرنا سلفًا أكثر الأمثلة وضوحًا على ذلك الانحطاط فى حالة الدين اليونانى. وقد فشا بين اليونانيين أيضًا ميل عارم يبدو أنه مرتبط بالوثنية

وتجسيد الرموز ألا وهو الميل إلى أنسنة الآلهة أى جعلها شبيهة بالإنسان، فهم لا ينظرون إلى آلهتهم كتمثيل لمبادئ معينة، ولكنهم صوروها بأشكال آدمية وافترضوا أن المشاعر الإنسانية تؤثر فيهم كما أنهم يتصرفون كالإنسان، ولم يعد هؤلاء الآلهة يتصفون بما يميزهم عن الأشكال التى صورهم بها الشعر والأدب، فلم يبق منهم إلا الشكل فحسب.

ولم يفلح هذا الاختزال الكامل للآلهة إلى المنظور الإنسانى إلا فى أن يكون مرجعًا لليوهمرية التى نسبت إلى مخترعها، والتى تدعى أن الآلهة لم يكونوا إلا أناسًا أفاضل، ومن العبث أن ننزلق فى ذلك الجهل الذى هو أشد عتوًّا حتى من الجهل المتفشى بين بعض المعاصرين حاليًّا، والذين يرفضون أن يروا فى الرموز القديمة إلا محاولات لتفسير قوى طبيعية مختلفة، والنظرية الشهيرة بالأسطورة الشمسية هى أفضل مثل معروف للتفسير حسب النظرية الأخيرة. والأساطير مثلها مثل الأوثان ليست إلا رموزا لم تعد مفهومة، فى حين أن الأولى منهما فى نطاق الكلام المسموع والأخرى فى نطاق الأشكال المرئية، وقد أدى الشعر لدى اليونانيين إلى الأولى كما أدى الفن إلى الثانية، أما بالنسبة إلى الشعوب الشرقية فإن المذهب الطبيعى والأنسنة غريبان عنها، ولا يمكن قيامهما لديهم إلا كمسألة تخيلية عند المستشرقين الذين نصَّبوا أنفسهم مفسِّرين لما فشلوا فى فهمه. والتفسير حسب المذهب الطبيعى فى الواقع يقلب العلاقة الطبيعية فالظواهر الطبيعية تنتمى إلى عالم الحس، ويمكن أن تتخذ رمزًا لفكرة أو مبدإ، وليس للرمز نفع أو مبرر إلا أنه ينتمى إلى مرتبة أسفل من تلك التى يرمز إليها. وعلى الوتيرة نفسها يأتى الميل الطبيعى لدى الإنسان إلى استخدام الشكل الإنسانى لأغراض الرمز، ولا غبار على الممارسة فى حد ذاتها، كما أنه ليس هناك اعتراض عليها بأكثر مما نعترض على استخدام الأشكال الهندسية أو أية طرق أخرى فى التمثيل الشكلى، فهى لا تعنى الأنسنة ما لم يصبح المرء عبدًا للأشكال التى ابتدعها.

ولم يحدث فى الهند أو الصين ما يوازى ما حدث فى اليونان، ولم تستخدم الرموز الشائعة التى عبرت بالشكل الإنسانى كأصنام، ويمكن أن نلاحظ فى السياق نفسه كيف أن الرمزية متناقضة مع مفهوم الفن الغربى، فليس هناك ما هو أقل رمزية من الفن اليونانى، ولا ما هو أكثر رمزية من الفن الشرقى، ولكن حيث يُنظر إلى الفن كوسيلة تعبير عن مفاهيم فكرية بعينها فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون غاية فى حد ذاته، وذلك ما حدث بين الشعوب التى يسود على عقلها الميل الانفعالى. وهذه

الشعوب هى التى تصير الأنسنة فيها أمرًا طبيعيًّا، ويجب مراعاة أن المنظور الدينى قد تمكن من الظهور بينها للسبب ذاته، ولكن الدين مع ذلك حاول دائمًا أن يتصدى لنزعة الأنسنة وأن يحاربها من حيث المبدأ، وشأن الشعوب السامية فى ذلك من يهود وعرب شأن الشعوب الأوروبية، وليس هناك فى الواقع من سبب آخر يحرِّم استخدام الأشكال الإنسانية فى اليهودية والإسلام، باستثناء أنها لم تحرَّم على إطلاقها بين الفرس، الذين كان استخدام هذه الرموز بينهم أقل خطورة حيث إنهم أكثر شرقية من العرب، ثم إنهم من جنس مختلف تمامًا، وكانوا لذلك أقل ميلا إلى السقوط فى الأنسنة.

وتلك الملاحظات الأخيرة تتيح لنا فرصة لذكر بعض الأمور عن فكرة الخلق. وهذا المفهوم غريب عن الشرق باستثناء الإسلام كما كان غريبًا على اليونانيين والرومان، ويبدو يهوديًّا على الأخصِّ فى أصوله، والكلمة التى تعبر عنه لاتينية فى اشتقاقها ولكنها لم تكن فى الأصل تعنى ما حمَّلته المسيحية عليها فيما بعد من معان، وحيث إن كلمة creare اللاتينية لا تعنى فى أصلها إلا فعل 'صنَع' وهو المعنى المحفوظ فى اللغة السنسكريتية فى فعل kri، فإن التغير الذى حدث فى المعنى هو تغير عميق بالفعل، وهو كما أشرنا شبيه بالتغير الذى طرأ على اصطلاح 'دين'.

ومن الواضح أن المسيحية ثم الإسلام قد اتخذا هذا المعنى من اليهودية، وقد كان سبب ذلك واحدًا بالضرورة هو تحريم الرموز الوثنية. وعلى أرض الواقع فإن الميل إلى فهم الله سبحانه وتعالى باعتباره كائنًا يشاكل الإنسان بدرجة ما يؤدى أينما وجد إلى ميل طبيعى لإصابة المفهوم بالصدإ، بحيث يعزى إلى الله تنزه وتعالى وظيفة صناعة المادة، أى يسند إليه فاعلية على المادة التى هى من خارجه، والتى هى نطاق الفعل المشروع للإنسان الفرد فحسب. وفى ظل تلك الأحوال أصبح من الضرورى تقرير أن الله خلق العالم من لاشىء حتى يحافظ على وحدانيته وأزليته، وقد كان ذلك مثل مقولة 'خلق العالم من لاشىء إلا ذاته' حيث إن الاحتمال الآخر سوف يحدُّ من قدرته بفتح الفرصة لظهور ازدواجية جذرية، والهرطقة اللاهوتية فى هذه الحالة تتساوى مع العبثية الميتافيزيقية، وهى كذلك فى معظم الأحوال، وهذا الخطر غير ماثل على الإطلاق فى الميتافيزيقا البحتة، فى حين أصبح خطرًا حقيقيًّا من المنظور الدينى، حيث إن العبث لا يبدو من فوره خلال ذلك المنظور المشتق. والمفهوم اللاهوتى للخلق هو ترجمة مناسبة للمفهوم الميتافيزيقى 'تجسد العالم' أو خلق العالم، وهو المفهوم الذى تبناه الغربيون، إلا أنه ليس هناك تساوٍ حقيقى بينهما لو أخذنا فى اعتبارنا كافة

الاختلافات التى تفصل وجهتى النظر اللتين صدرتا عنها، وقد كان هذا مثالا إضافيًّا يصور المسألة التى عرضنا لها فى الباب السابق.

الباب الثامن

مقارنة بين الفكر الميتافيزيقى والفكر الفلسفى

لقد ذكرنا أن الميتافيزيقا تختلف اختلافًا عميقًا عن العلم وعن كل شىء يشار إليه فى الغرب الحديث خاصة على أنه فلسفة، وتدخل تحت عباءته عدة أمور غريبة بينها أشياء لا يربط بينها شبه، وليس اعتبار الأفكار التى كان يعنيها اليونانيون عندما يفصِّلون الفلسفة وما تحوى، مهمًّا فى سياق الأطروحة الحالى كما كان يبدو فى أول الأمر، وكما لو كانت مكوناتها فقط هى كل ما يدخل فى إطار المعرفة الإنسانية حسب حدود القدرة على فهمها، ولكننا ننوى هنا أن نعرض لما يجرى فى الغرب فى هذه الأيام تحت هذه العباءة. وقبل كل شىء لا بد أن نلاحظ أنه كلما ظهرت الميتافيزيقا فى الغرب حاول الناس أن يربطوها بالمسائل التى تتصل بوجهات نظر عارضة حتى يدخلوا بهما معًا فيما يدعى بالفلسفة، وهذا يثبت أن مفهوم الميتافيزيقا الجوهرى لم يتضح بما يكفى فى الغرب من حيث إنه يختلف عن كل المعارف الأخرى. وقد يذهبون حتى إلى معالجة الميتافيزيقا كفرع من الفلسفة سواء أوضعوها فى مستوى علوم نسبية شتى أم أسبغوا عليها صفة 'الفلسفة الأولى' كما فعل أرسطو فإن كليهما يعنى سوء الفهم لنطاقها الحقيقى وطبيعتها الكلية، فالكل المطلق لا يمكن أن يكون جزءًا من شىء، وليس هناك أى شىء كان قادرًا على احتواء الكلى. وهذا فى ذاته برهان واضح على نقص الميتافيزيقا الغربية التى تحددت بنظرية أرسطو والنظريات المدرسية، وفيما عدا بعض الشذرات المبعثرة عن أعمال لم يُعرف عنها ما يكفى لنتناولها بالحديث بأية درجة من اليقين فليس هناك نظريات ذات طبيعة ميتافيزيقية فى الغرب منذ العصر الكلاسيكى حتى الآن حتى لو عددنا أخلاطًا من عناصر شتى كالعلمية واللاهوتية وغيرهما إلا أننا نستثنى السكندريين الذين مارسوا الحكمة فى زمنهم بشكل مباشر.

ولو أن الفلسفة الحديثة اعتبرت كلاً واحدًا، لأمكن القول بأن وجهة نظرها لا تختلف عن وجهة النظر العلمية فى شىء حيث إن كليهما وجهة نظر عقلية أو هكذا تدَّعى الفلسفة على الأقل، وأية معارف تأتى من مجال العقل هى علمية حتى لو وصفت بالفلسفية، وإذا هى أملت فى الوصول إلى شىء آخر بالادعاء بسعة المجال أو بالأهمية

اللتين تفتقدهما أصلا، فإنها تفقد كل قيمتها بما فيها القيمة النسبية، وهذا هو ما يسمى بالميتافيزيقا المزيفة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الاختلاف بين مجالى الفلسفة والعلم يفتقد ما يبرره حيث إن الفلسفة تحتوى ضمن ما تحوى على علوم خاصة وضيقة المجال كغيرها، وليس لديها خصائص تميزها بحيث تستحق مكانة مرموقة، وعلوم من هذا النوع مثل علم النفس وعلم الاجتماع تُدعى علومًا فلسفية بناءً على مجرد العادة وليس على أى سبب منطقى، وبالاختصار فإن الفلسفة قائمة على وحدة وهمية، وهى تاريخية لو أحببت، ومن الصعب أن نرى لماذا لم يعد من المعتاد تضمينها فى علوم أخرى كما كان يحدث فى الماضى. ومن ناحية أخرى فقد كان هناك بعض العلوم التى صنفت تحت الفلسفة ولكنها لم تعد كذلك فى الوقت الحاضر، وكونها أصابت تطورًا تقنيًّا كبيرًا كان سببًا كافيًا لانتشالها من تلك المجموعة الملتبسة من العلوم، ورغم ذلك فإن طبائعها الداخلية لم تتغير بأدنى درجة، وإذا كان هناك بعض العلوم التى لا زالت مصنفة تحت الفلسفة، فلن نستنتج من ذلك إلا أنها استمرار للمعنى الذى أعطاه اليونانيون للفلسفة بأنها تضم كل العلوم.

ومن الثابت بناءً على ما ذكرنا أن الميتافيزيقا الحقة لا يمكن أن يكون لها صلة قربت أو بعدت بعلم النفس مثلا أكثر مما لها بعلم الطبيعة أو علم وظائف الأعضاء، فهى جميعها علوم طبيعية بالمعنى الأولِىّ العام للكلمة. وأقل من ذلك احتمالا أن تعتمد الميتافيزيقا على أى من هذه العلوم الخاصة بأية درجة كانت، وادعاء أن للميتافيزيقا أسسًا نفسية كما حاول أن يدَّعى بعض الفلاسفة لا يترك عذرًا لهم إلا الجهل المطبق بالميتافيزيقا الحقة مما يحاكى محاولة إثبات اعتماد الكلى على الفردى، أو اعتماد المبدإ الأساسى على إحدى نتائجه غير المباشرة، وكذلك تجرُّ فى أعقابها الأنسنة، وهى إذن مفاهيم مضادة للميتافيزيقا. فالميتافيزيقا مكتفية بذاتها حيث إنها المعرفة المباشرة الوحيدة، ولا يمكن أن تؤسس على شىء إلا ذاتها، إذ إنها تتضمن المعرفة بالمبادئ الكلية التى يشتق منها كل شىء، بما فيها مادة العلوم المختلفة. وإذا لجأت العلوم المذكورة إلى عزل مادتها عن تلك المبادئ بغرض التفكُّر فيها من وجهات نظرها الخاصة، معتبرة ذلك أمرًا مشروعًا فكيف يتأتى لهم أن يُرجعوا مادتهم تلك إلى المبادئ الكلية؟ وهذا من شأنه أن يخرج بهم من نطاقهم الخاص ونطاق وجهة نظرهم الخاصة. والملاحظة الأخيرة تبين أيضًا أنه لا يمكن تأسيس أى من هذه العلوم مباشرة على الميتافيزيقا، ونسبية وجهات النظر التى تمثلها هذه العلوم تترك لها حكمًا ذاتيًّا بدرجة ما، وعدم فهم

ذلك يؤدى إلى صراعات لا لزوم لها، وهذا الخطأ الذى ينوء به كاهل الفلسفة الغربية قد ارتكبه فى الأصل ديكارت، والذى كانت ميتافيزيقاه مزيفة، وكان اهتمامه بها لا يزيد عن احتياجه لمقدمة لكتابه 'الفيزيقا'، وقد حسب أنه بذلك سوف يعطيه أساسًا متينًا.

وإذا نحن اتجهنا الآن إلى المنطق، فسوف نجد أنه ليس على وتيرة باقى العلوم التى عرضنا لها، وكلها يمكن أن تسمى علومًا تجريبية لأنها قائمة على المشاهدة. والمنطق أيضًا علم خاص من حيث إنه دراسة الشروط التى تلزم الفهم الإنسانى، ولكن صلته بالميتافيزيقا أكثر مباشرة بمعنى أن ما يسمى بالمبادئ المنطقية هى ببساطة تطبيقات ومواصفات فى مجال محدد من المبادئ الكلية التى تنتمى إلى الكليات، وهذا يتيح تحقيق الاستبدال الذى اعتبرناه ممكنًا حين كنا نتكلم عن اللاهوت. وتنطبق الاعتبارات نفسها على حالة الرياضة، وهذا العلم قاصر بطبيعته على مجال الكميات، ويطبق فى حدود مجاله الخاص بعض المبادئ النسبية التى تعتبر تخصيصًا مباشرًا لبعض المبادئ الكلية. وهكذا فلو أخذنا العلم برمته، فسوف يتفرد منه المنطق والرياضيات بعلاقة مباشرة مع الميتافيزيقا، ولكنهما مختزلان إلى حدود العقل من واقع أنهما يأتيان فى إطار التعريف العام للمعرفة العلمية، وذلك يجعلهما منفصلين جذريًّا عن الميتافيزيقا. وهذا الانفصال هو الذى يمنع من إضفاء أية قيمة على وجهات النظر المطروحة باعتبارها خليطًا من المنطق والميتافيزيقا مثل نظريات المعرفة على سبيل المثال وهى التى لعبت دورًا متميزًا فى الفلسفة الحديثة، وقد اختزلت إلى ما أمكن اعتباره عناصرها المشروعة، وهذه النظريات هى منطق بحت وإلى الحد الذى تدعى فيه أنها تذهب إلى ما وراء المنطق، ولكنها فى الحقيقة لا تعدو أن تكون أوهامًا ميتافيزيقية زائفة تخلو من أية قيمة. ويحتل المنطق فى النظريات التراثية مكانة ثانوية، ويعتبر كذلك فى كل من الهند والصين، وشأنه شأن الفلك الذى كان يدرس فى العصور الوسطى فى الغرب كما كان يدرس فى الشرق، إلا أن الفلسفة الحديثة تجاهلته، وهو فى الواقع تطبيق للمبادئ الميتافيزيقية إلى حدٍّ ما على وجهة نظر مخصوصة فى مجال محدود، وسوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد عندما نعالج النظريات الهندية.

وقد يبدو ما قيل توًّا عن العلاقة بين المنطق والميتافيزيقا غريبًا على الذين تعودوا اعتبار أن المنطق يسود كل المعارف الممكنة بمعنى ما، وذلك على أساس أنه لا يصح أى تصور من أى نوع ما لم يكن منضبطًا فى حدود المنطق، إلا أن من الثابت أن

الميتافيزيقا لا يمكن أن تعتمد على المنطق فحسب ولا على أى علم آخر من واقع طبيعتها الكلية، والخطأ هنا هو اعتبار المعرفة أمرًا يعتمد على العقل فقط. ومن الضرورى عند هذه النقطة أن نفرِّق بين الميتافيزيقا نفسها باعتبارها مفهومًا فكريًّا بحتًا وبين التعبير الشكلى عنها، ففى حين أن الأولى متحررة تمامًا من أية محددات فردية وبالتالى متحررة من العقل، فإن الأخرى فى حدود التعبير الممكن لا تعدو أن تكون نوعًا من ترجمة للحقائق الميتافيزيقية فى الصيغة العقلانية المسهبة، وذلك بسبب أن طبيعة اللغة الإنسانية ذاتها لا تسمح إلا بهذا. والمنطق والرياضة علمان عقلانيان ولا غير، والتعبير الميتافيزيقى قد يرتدى مسوحًا استعارية من حيث الشكل فحسب، وإذا كان له أن يتفق وقوانين المنطق فذلك لأن تلك القوانين ذاتها مبنية على أساس ميتافيزيقى، وبدون هذا الأساس ليس لها صلاحية، وفى الوقت ذاته إذا هى امتلكت سمتًا ميتافيزيقيًّا حقيقيًّا فإن ذلك سوف يجعل التعبير مصوغًا بشكل يفتح الطريق لاحتمالات لانهائية للفهم، كالميتافيزيقا ذاتها.

أما فيما يتصل بالأخلاق، فقد فسرنا سلفًا بشكل جزئى ماذا تعنى فى سياق أطروحتنا عن العناصر المكوِّنة للدين، وبقى علينا أن نفسر مفهومها الفلسفى كلما أمكن تمييزه عن المفهوم الدينى لها. وليس فى مجال الفلسفة بأكمله ما هو أكثر نسبية وعرضية من الأخلاق، ولم تعد فى الواقع تمثل معرفة من أى نوع مخصوص، فما هى إلا مجموعة من الاعتبارات التى لا يتجاوز غرضها ومجالها المنفعة البحتة رغم الأوهام المهيمنة عمومًا عن هذا الموضوع. والواقع أنها ليست إلا تدبيج قواعد لتطبق على الفعل الإنسانى، والاحتياج إليها ينبع أساسًا من النظام الاجتماعى، وحيث إن هذه القواعد لن يكون لها معنى إلا لأن يعيش الأفراد فى تآلف فى نطاق مجموعات منظمة بشكل ما، وبدلا من أن تعتبر هذه القواعد نابعة من منظور النظام الاجتماعى كما هو حال الشرقيين، فقد صيغت من وجهة نظر الشكل الأخلاقى الغريب عن مفاهيم معظم بنى الإنسان. وقد رأينا كيف تأتَّى لوجهة النظر هذه أن تظهر بين المفاهيم الدينية من خلال وصل النظام الاجتماعى بمذاهب خضعت فى مرحلة مبكرة لنفوذ انفعالى ما، ومن الصعب أن نرى سببًا بخلاف هذه الحالة الخاصة ليبررها.

وكل ما يتصل بهذه المرتبة من الأمور يجب أن يختزل منطقيًّا إلى مجموعة من التقاليد او المواضعات توضع وتطاع بغرض جعل الحياة ممكنة ومحتملة، وعندما يُعترف بهذه التقاليد علنًا ويُعمل بها فلا مجال للأخلاقية الفلسفية. وتتدخل النزعة الانفعالية

مرة أخرى فى هذا الأمر كى تجد مادة ترضى احتياجاتها الخاصة، فتتبنى هذه المواضعات وتجعلها تبدو فى طبيعة غير طبيعتها، وينتج عن ذلك اختلافات بين كثير من المذاهب يظل بعضها ذا شكل ومحتوى انفعالى، بينما يلتبس بعضها الآخر بمظهر عقلانى. ثم إن الأخلاقية كأى أمر مرتبط بالعوارض الاجتماعية تختلف بشكل بيّن حسب أحوال الزمان والمكان، وكل النظريات الأخلاقية التى قد تطفو فى مجتمع معين مهما كانت حدة التناقض بينها تميل جميعها إلى تبرير القواعد العملية نفسها، والتى هى موضع وحدود الاتفاق الاجتماعى فى المجتمع المذكور. ويكفى هذا لبيان أن كل تلك النظريات خالية من أية قيمة حقيقية، وكل منها مبنى على يد فيلسوف فرد ربما كانت تبريرًا لسلوكه وسلوك المفتونين به بما يتفق وآراءه، ويتفق قبل كل شىء مع انفعالاته.

ومن الملاحظ أن النظريات الأخلاقية من هذا النوع تطفو على السطح إبان مراحل الانحطاط الفكرى، ولا شك أن ذلك الانحطاط راجع إلى توسع الميول الانفعالية لدى الفلاسفة أو يرتبط بها، وربما رجع أيضًا إلى استغراقهم فى الأوهام والتخيلات، بحيث يحتفظون على الأقل بمظهر التفكّر العميق. وقد ظهرت هذه الظاهرة بجلاء عند اليونانيين بعد أن ضعفت ملكاتهم الفكرية، وكان أرسطو هو آخر من استطاعت اليونان أن تنجبه، أما المدارس الفلسفية التالية من الأبيقورية أو الرواقية، فقد كان كل شىء فيها خاضعًا للمنظور الأخلاقى، ولهذا اكتسبت شهرة بين الرومان الذين كان يصعب عليهم استيعاب أى فكر أعلى من ذلك. وتكررت الظاهرة نفسها فى أيامنا هذه عندما تفشت الأخلاقية بشكل سافر، ولكنها فى هذه المرة كانت بسبب انحطاط الفكر الدينى، كما يتضح من البروتستانتية مثلا، ومن الطبيعى أنه عندما تكون عقليات هؤلاء الناس عملية صرفة وحضارتهم مادية بحتة أن يحاولوا إرضاء تطلعاتهم الانفعالية عن طريق تلك الجوَّانية المزيفة، والتى تعتبر الأخلاقية الفلسفية واحدة من جوانبها.

لقد عرضنا لكل فروع الفلسفة التى لها خصائص قابلة للتعريف الواضح، ولكن حقل الفلسفة يحتوى أيضًا على تشكيلة من العناصر المبهمة التى لا يمكن أن نضعها تحت عنوان أو آخر، ولا يربطها ببعضها أية خصائص كامنة فى طبيعتها إلا اجتماعها معا تحت المفهوم المنظومى نفسه. ولهذا السبب كان علينا بعد أن فصلنا الميتافيزيقا تمامًا عما يدعى بالفكر الفلسفى، أن نفى باحتياج آخر لتمييزها عن الأنظمة الفلسفية العديدة التى كانت مصدرًا لها، ألا وهى القرصنة على الأصالة الفكرية، والفردية التى تعبر عنها تلك

الادعاءات متناقضة تمامًا مع روح التراث، كما أنها لا تتسق مع كافة المفاهيم الميتافيزيقية الحقة.

والميتافيزيقا البحتة تنفى بالضرورة كل محاولات المنظومية، إذ إن النظام أيًّا كان لا يمكن أن يتجنب محدوديته وانغلاقه المفاهيمى على ذاته، ولا بما هو محتوى برمته داخل حدودٍ ضيقة مُعرَّفة، وهو بالتالى لا يمكن أن يتصالح مع كلية الميتافيزيقا، كما أن النظم الفلسفية دائمًا ما تكون نظم أشخاص بعينهم، أى إنها هياكل معرفية قيمتها فردية بحتة. ثم إن كل نظام مبنى بالضرورة على أسس خاصة ونسبية، وهو ليس بشىء إلا تطورًا لفرضية ما، هذا بينما لا تسمح الميتافيزيقا التى لها سمة اليقين المطلق بأى شىء مفترض. وهذا لا يعنى أن نظامًا ما يفتقر إلى عناصر معينة من الحقيقة فيما يتصل بنقطة أو أخرى، هو أمر معتاد بما هو نظام، إلا أن الزيف الأساسى للمفاهيم يكمن فى الشكل النظامى ذاته. وقد كان لايبنيتز محقًّا فى قوله 'إن كل نظام صحيح فيما يثبت، وباطل فيما ينفى'، وهذا يعدل القول بأن باطله أكبر كثيرًا من صحيحه، حيث إنه محدود بحدود ضيقة، أو أنه منظومى، ذلك أن مفهومًا من هذا النوع سوف يؤدى حتمًا إلى إنكار كل ما يقع خارج نطاق صحيحه الافتراضى. ومن العدل أن يطبق هذا القول على لايبنيتز نفسه بدرجة لا تقل عن تطبيقه على غيره من الفلاسفة حيث إن فكره يتشح بالسمة المنظومية، وبالإضافة إلى ذلك فإن ما احتواه عمله من الميتافيزيقا الحقة مستعار من المدرسيين، وحتى هذه تشوهت على يديه نتيجة عدم فهمه الصحيح لها. أما فيما يتصل بقوله 'إن كل نظام صحيح فيما يثبت، وباطل فيما ينفى' فليس ذلك من قبيل الانتقائية، ولكنها تعنى أن النظام صحيح بالقدر الذى يفتح به الطريق إلى إمكانيات أوسع للفهم، وهذا واضح، ولكنه فى الوقت نفسه إدانة لهذا النظام. والميتافيزيقا من خارج نطاق كل ما ينتمى إلى الفردية، ولهذا لا يمكن أن يطبق عليها أى نوع من أنواع المنظومية، كما لا يمكن أن تحتويها أية معادلة.

وقد اتضح الآن ما نعنى باصطلاح الميتافيزيقا المزيفة، وهى تتضمن كل ما يأتى به نظام فلسفى يدَّعى العلم بسمة ميتافيزيقية ما، وكل ادعاء من هذا النوع ليس له مبرر على الإطلاق من واقع هيكله المنظومى، وهو كاف ليسلب أى معنى من النظريات التى من هذا النوع. والحقيقة أن بعض الإشكاليات التى تستهلك انتباه الفكر الفلسفى تبدو خالية من كل أهمية، بل ومن كل معنى أيضًا، إذ تنشأ حزمة من المشاكل لا مصدر لها إلا النية فى تمكين الغموض والتلبيس، أو أنها ناتجة عن اضطراب وجهات

النظر، وهى مشاكل لا توجد أصلا ولا يصح لها أن تظهر إلا نتيجة سوء التعبير. وهى كافية بذاتها فى بعض الأحوال لحل هذه المشاكل، ما لم يكن للفلسفة مصلحة فى بقائها، فالفلسفة تزدهر وتترعرع بالغموض. وهناك أيضًا عدد من المسائل الأخرى تنتمى إلى أفكار مختلفة يبدو طرحها مشروعًا تمامًا، ولكن مجرد صياغتها بشكل منضبط مختصر قد يؤدى إلى حلها على الفور، إذ إن الصعوبات المطروحة كلامية أكثر منها حقيقية. وإذا حدث أن كان بينها مسائل ذات طبيعة قادرة على الارتكاز على نقاط ميتافيزيقية معينة، فإنها تفقد هذه الخاصية بمجرد ضمها إلى نظام، ولا يكفى أن تكتسب المسألة طبيعة ميتافيزيقية، ولكنها يجب أن تستوعب وتعالج ميتافيزيقيًّا. ومن الثابت أنه يمكن علاج موضوع ما من المنظور الميتافيزيقى كما يمكن أن يعالج بعدة طرق أخرى، وسواء أكانت المسائل التى يقبل عليها معظم الفلاسفة تستحق الاهتمام أم لا، فثمة أمر واحد مؤكد، هو أنها لا تمت إلى الميتافيزيقا بصلة. ومن المؤسف أن قلَّة الوضوح التى غدت سمة مؤكدة فى الفكر الغربى الحديث، وتتضح أيضًا بالقدر نفسه فى طرق التعبير عنها تسمح بالمحاورات والمناقشات العشوائية التى لا تنتهى دون أن تخلص إلى حل، وتترك الباب مفتوحًا لافتراضات شتى يحق لها أن توصف بأنها فلسفية، ولكن ليس هناك ما يربطها بالميتافيزيقا الحقة.

ومن هذه الناحية نشير أيضًا بشكل عام إلى مسألة تبرز كما لو كانت بالصدفة، وتثير اهتمامًا خاصًّا ولحظيًّا مثلما نجد من مسائل فى تاريخ الفلسفة الحديثة، وهذه المسائل جميعها خلو مما يتعلق بالميتافيزيقا، أو بتعبير آخر، فهى تفتقد السمات الكلية، بالإضافة إلى أن معظم المسائل من هذا النوع هى ذات وجود مصطنع. ولنكرر مرة أخرى أن الميتافيزيقى الحق هو ذلك الذى يظل مستقرًّا بشكل ثابت ومستقلا عن كل عوارض التاريخ الخاصة، هذا فقط هو الميتافيزيقى الذى لا يتغير، كما أن الكلية الميتافيزيقية هى التى تشكل وحدتها الأساسية، وتحول دون التكاثر الذى يصيب النظم الفلسفية والدينية على السواء، وهى التى تضفى عليها ثباتها العميق.

مما سبق يتضح أن الميتافيزيقا لا علاقة لها بأى من المفاهيم التى تشاكل المثالية أو الحلولية أو الروحانية أو المادية، وكلها موسومة بالسمة المنظومية لفكر الفلسفة الغربية، وتزداد أهمية هذه النقطة فى ظروف الهوس الذى ينتاب المستشرقين، فيحاولون بأى ثمن حشو الفكر الشرقى فى الأطر الضيقة التى لم تصنع له أصلا، وسوف نتاح لنا الفرصة فيما بعد للفت النظر إلى سوء الاستخدام الذى طرأ على تلك العناوين المتهافتة أو على

الأقل على بعضها. أما الآن فهناك نقطة واحدة من المهم أن نصرَّ عليها، وهى أن المعركة بين الروحانية والمادية التى اعترك فيها ما يقرب من كل الفكر الفلسفى برمته منذ ديكارت ليس لها صلة بالميتافيزيقا، وهذا المثال الذى أشرنا إليه سلفًا له طابع عارض بحت، فثنائية ’الروح والمادة‘ لم تطرح قط كأمر مطلق غير قابل للتفاوض فيما قبل المفهوم الديكارتى، والواقع أن فكرة المادة بالمعنى الحديث للكلمة كانت دائمًا غريبة عن القدماء بمن فيهم اليونانيين، ولا زالت غريبة بالقدر نفسه على معظم الشرقيين اليوم، وليس فى اللغة السنسكريتية ما يشير إليها حتى عن بعد. وليس لمفهوم ثنائية من هذا النوع غير غرض وحيد هو الإشارة إلى ظاهر الأشياء، وتظل سطحية لأنها قائمة على وجهة نظر فردية تقتصر على المظاهر الخارجية، وتؤدى من موضعها هذا إلى نفى الميتافيزيقا بمجرد محاولة جعلها مفهومًا ذا قيمة مطلقة، وذلك بإثبات عدم إمكان تصالح حدَّيها، وهو تأكيد يثبت الثنائية بمعنى الكلمة. ثم إن المقابلة بين الروح والمادة لا يمثل إلا أمرًا واحدًا من الثنائية، وحيث إن الاصطلاحين المتقابلين النسبيين يمكن أن يستبدلا بأى زوج من المتقابلات النسبية، فيمكن تصور مصفوفة لانهائية من الأزواج المتقابلة من بينها هذا الزوج، وكلها مكرَّسة لكثرة من التحديدات المخصوصة.

وعلى وجه العموم فالثنائية تتميز بالقصور عن إدراك القضية المضادة بين أى اصطلاحين. وهذا التناقض واقعى بالفعل من وجهة نظر خاصة، ويوجد فيه عنصر الصدق الذى تحتوى عليه الازدواجية شرط أن تكون مطلقة، فى حين أنها نسبية وعارضة، وقد حُذِف كل ما يمكن أن يجرى فيما وراء التقابل الاصطلاحى، وهكذا نستنتج أن الازدواجية محدودة بطبيعتها المنظومية. وإذا لم يُقبل هذا القصور وكانت هناك رغبة فى حل التناقض الذى تتعلق به الازدواجية بعناد فمن الممكن أن نجد عدة حلول مختلفة، وهناك حلاَّن موجودان بالفعل ويظهران فى الأنظمة الفلسفية التى يمكن أن تجتمع تحت عنوان مشترك هو ’الواحدية‘. ويمكن القول بأن الواحدية تتميز برفضها الاعتراف بوجود اختزالية مطلقة، وبالرغبة فى تخطى التناقض الواضح مما يؤدى فى النهاية إلى اختزال أحد الاصطلاحين لصالح الآخر، ونجد نتيجة ذلك أنه فى شأن مزدوجة الروح والمادة تظهر الواحدية الروحانية من ناحية وتدعى القدرة على اختزال المادة إلى روح، وتظهر الواحدية المادية من ناحية أخرى لتدعى القدرة على اختزال الروح إلى مادة. وأيًّا كان نوعها فالواحدية على حق فقط فى التمسك بأنه ليس هناك تناقض مطلق، وهى من هذه الناحية أكثر رحابة من الازدواجية، وهى على الأقل

تمثل محاولة للنفاذ إلى قلب الأمور، ولكنها تنتهى حتمًا إلى السقوط فى الخطإ نتيجة الإهمال، أو نتيجة الإنكار الكامل للتناقض المطروح للنقاش، وحتى لو كان التناقض برَّانيًّا فيجب أن نتعرف عليه بهذا الاعتبار، وهنا مرة أخرى تكون قصرية النظام سببًا فى عيبه الرئيس. ولو أننا رغبنا من ناحية أخرى أن نختزل أحد الحدين إلى الآخر مباشرة، فمن المستحيل الهرب تمامًا من البديل الذى تحتمه الازدواجية، حيث لا وجود فيها لما يخرج عن حدَّيها، وهو ما تعتبره أساسها الأول، وحيث يتلازم هذان الحدان، يجوز التساؤل عما إذا كان لوجود أيهما مبرر بعيدًا عن الآخر. وهكذا نجد أنفسنا أمام حلَّين هما أكثر تماثلا مما يبدو على سطحيهما، وليس من المهم حقًّا أن الواحدية الروحانية تثبت أن كل شىء ما هو إلا روح، بينما تحاول الواحدية المادية أن تثبت أن كل شىء ما هو إلا مادة، خاصة وأن كلا منهما تضطر إلى إسناد الخصائص الجوهرية للمبدإ الذى تحاول أن تدحضه إلى المبدإ الذى تحاول أن تدافع عنه. ومن الثابت أن الحوار بين الروحانيين والماديين لا بد وأن يتدنى إلى مستوى المعركة الكلامية، فالروحانية والمادية على السواء تمثلان وجهين لحل مزدوج، وهو فى ذاته بلا كفاءة.

وهنا نجد لزامًا علينا البحث عن حل مختلف، ولكن فى حين كان اهتمامنا بالثنائية والواحدية قائمًا على نوعين مختلفين من المفاهيم المنظومية الخاضعة للمرتبة الفلسفية فسوف ننظر الآن فى نظرية ميتافيزيقية، وبالتالى لم تحظ لنفسها باسم فى الفلسفة الغربية، والتى لا مناص أمامنا من تجاهلها. وسوف نطلق على هذه النظرية اللاازدواجية، أو حتى من الأفضل أن نسميها نظرية عدم الازدواج حتى نترجم الاصطلاح الهندوسى أدفياتا فادا بأقرب ما يكون، وليس له مقابل معروف فى أية لغة أوروبية، والاصطلاح المقترح الأول يتميز بالاختصار عن الثانى، ونحن مقبلون على استخدامه لهذا السبب فقط، ومن الصحيح أنه يعانى من نهايته 'ية' التى تستخدم عادة كمصدر اصطناعى فى لغة الفلسفة لتطلق على أسماء النظم، ولكننا ندفع بأن النفى محمول على كلمة 'ازدواجية' بكليتها بما فيها نهايتها. وفى حين تتفق اللاازدواجية مع الواحدية من حيث رفضها للاختزال المطلق، فهى تختلف اختلافًا عميقًا عنها من حيث إنها لا تدعى أن أيًّا من الحدين قابل للاختزال إلى الآخر، فكلا الحدين له قيمة فى إطار مبدإ كلى، ويحتوى على الحدين الجزئيين سواء بسواء، وليس كأضداد بالمعنى المعتاد للكلمة، ولكن بنوع من التكامل، والقطبية التى لا تؤثر فى وحدة المبدإ الكلى

المشترك.

وهكذا نرى أن تدخُّل وجهة النظر الميتافيزيقية من شأنه أن يحل على الفور ذلك التناقض الواضح، ثم إنه هو فقط الذى يحقق ذلك بينما تثبت وجهة النظر الفلسفية عجزها عنه، وما يصح فى أمر ثنائية الروح والمادة يصح على كل الثنائيات الأخرى أيًّا كان عددها، التى يحاول المرء أن يربط بها بين جوانب خاصة من الوجود. فإذا أمكن أن نرى مصفوفات لانهائية من تلك الثنائيات، وكلها صحيح ومشروع فى جزئيته الخاصة، فذلك لأننا لم نعد منغلقين فى منظومية محدودة تأخذ بواحد من تلك التمايزات وتنكر كل ما عداها، وهكذا نرى أن اللاازدواجية هى النوع الوحيد من النظريات التى تناسب كلية الميتافيزيقا. ويجوز عمومًا القول بأن النظم الفلسفية قاطبة قد تكون إما ازدواجية أو واحدية، ولكن اللاازدواجية كما شرحناها من حيث مبادئها قادرة على تجاوز مجال كل الفلسفات حيث إنها ميتافيزيقية فى جوهرها، أو بطريقة أخرى هى تعبير جوهرى عن السمات الأساسية للميتافيزيقا.

وإذا بدا لنا من الضرورى أن نعالج هذه المسائل بإسهاب، فذلك نتيجة الجهل المعتاد فى الغرب بكل ما يتصل بالميتافيزيقا الحقة، ثم إن تلك الاعتبارات لها صلة مباشرة بأطروحتنا، أيًّا كان ما يعتقده بعض الناس، حيث إن الميتافيزيقا هى فى مركز كل النظريات الشرقية، فلا مجال لفهم شيء عنها ما لم تُفهم فكرة الميتافيزيقا، بما يكفى لتوضيح أى غموض محتمل. ولقد أظهرنا كيف أن فروقًا جسيمة تفصل الفكر الميتافيزيقى عن الفكر الفلسفى فالمشاكل الكلاسيكية للفلسفة بما فيها تلك التى تعتبرها مشاكل عامة لا وجود لها على الإطلاق فى الميتافيزيقا، فمجرد الانتقال من وجهة نظر إلى أخرى كفيل بإنهاء تلك المشاكل، وينتج عن هذا الانتقال إلقاء الضوء على المغزى الأعمق لحقائق معينة، لتختفى تلك المشاكل المفتعلة ببساطة، وهو يدل على أنها تفتقد عمق المعنى. ولقد أتاحت لنا هذه الشروح فرصة تفسير اللاازدواجية، وفهمها كأمر ضرورى للميتافيزيقا، وليست أقل أهمية فى فهم النظريات الهندوسية على وجه الخصوص، وهذا نابع من أن هذه النظريات ميتافيزيقية بحتة من حيث الجوهر.

تبقى ملاحظة أخيرة على درجة كبيرة من الأهمية هى أنه يستحيل تحديد الميتافيزيقا باعتبارات تتصل بثنائيات لجوانب متكاملة من الوجود من أى نوع كان، وسواء أكانت تتصل بجوانب مخصوصة مثل الروح والمادة، أو على العكس من ذلك مثل اصطلاحى الجوهر والعرض، ولا يمكن حتى تحديدها بمفهوم الوجود البحت رغم

كليته، ذلك أنها لا يحدها شيء. ولا يمكن أن تعرَّف الميتافيزيقا على أنها معرفة الوجود أو علم الوجود كما قال أرسطو، فهذه مجرد أنطولوجيا، وهى لا شك واقعة فى مجال الميتافيزيقا، ولكنها لا تشتمل على الميتافيزيقا بالكامل، وقد كان ذلك سبباً لبقاء الميتافيزيقا فى الغرب على حالها من النقص وعدم الكفاءة، ذلك بالإضافة إلى جانب آخر سوف نتناوله. فالوجود ليس هو بالفعل أكثر المبادئ كلية، ويجب ألا يكون كذلك حتى يتماهى مع الأنطولوجيا، فحتى لو كان الوجود هو الأساس الأول لكل أنواع الجبر الممكنة، إلا أنه لا زال جبرًا بشكل واضح، وكل جبر هو تحديد لا يجدر بالميتافيزيقا التوقف عنده، وكل مبدإ تتناسب فيه قلة الجبرية مع زيادة الكلية يحمل فى طياته درجة متناسبة منهما، ولو لجأنا إلى لغة الرياضة لجاز القول بأن الإيجاب الجبرى مساو للسلب المزدوج الميتافيزيقى.

ولقد كانت اللاجبرية المطلقة التى تميز أكبرالمبادئ الكلية سبباً فى مشاكل جمة، تلك المبادئ التى يجب اعتبارها قبل بقية المبادئ، وليس ذلك بما هى مفاهيم، إلا إذا كان ذلك عند الذين لم يتعودوا عليها، ولكن على الأقل فى طرح النظريات الميتافيزيقية التى تتعلق بها، حتى إنه يتحتم استخدام تعبيرات تبدو من ظاهرها سلبية بحتة. مثلما نجد فى فكرة اللامتناهى وهى الفكرة الأكثر إيجابية من بين كل الأفكار، حيث إن اللامتناهى لا بد وأن يكون الكل المطلق، الذى لا يحده شيء ولا يخرج عنه شيء، ولا يمكن التعبير عنه إلا باصطلاح سلبى البنية، حيث إن كل إيجاب مباشر لشيء هو بالضرورة نفى لشيء آخر، أى إنه إيجاب خاص وجبرى، ولكن نفى الجبر أو المحدودية هو فى الواقع نفى للنفى، وهو بالتالى إثبات للحقيقة، ويكون نفى كل الجبرية مساويًا فى الحقيقة للإيجاب الكامل المطلق. وما ذكرناه عن فكرة اللامتناهى قابل للتطبيق على عديد من المفاهيم الميتافيزيقية المهمة، وهذا المثال يكفى حاليًّا، ولكن يجب ألا ننسى أن الميتافيزيقا البحتة هى فى حد ذاتها مستقلة بشكل مطلق عن كل الاصطلاحات الناقصة التى نحاول أن نسبغها عليها حتى تتضح للفهم الإنسانى.

الباب التاسع

الجوَّانية والبرَّانية

لقد أشرنا فى عبورنا على الملاحظات المبدئية إلى الفارق الذى كان يوجد فى بعض المدارس اليونانية القديمة وربما كلها بين الجوَّانية والبرَّانية، أى بين جانبين لنظرية واحدة، أحدهما داخلى والآخر خارجى نسبيًّا، وهذان فى الواقع هما المعنيان الكامل للاصطلاحين. ويحتوى الخارجى منهما على القسم المبدئى سهل الفهم للتعاليم وقد وجد طريقه بسهولة إلى معظم الناس، وهو الجانب الذى عبرت عنه الكتابات التى وصلت إلينا بشكل كامل، أما الجوَّانية، وهى الأكثر عمقًا فتنتمى إلى مرتبة أعلى، فقد اقتصرت على التلاميذ المنتظمين فى الدراسة الذين كان لديهم استعداد لقبولها، وكانت موضوعًا للتعاليم الشفاهية التى لم يمكن حفظ إشاراتها بدقة، وحيث إننا نتحدث عن مستويين لنظرية واحدة، فلا بد من التسليم بأنهما ليسا متناقضين بل متكاملين. وقد كان من شأن الجانب الجوَّانى أن يطور وينقى النظرية التى يصوغها الجانب البرَّانى، والذى اعتاد تقديمها بطريقة أقرب إلى الغموض والتبسيط المخل، وأحيانًا بشكل رمزى، ذلك رغم أن الرمز عند اليونانيين قد اكتسب قيمة أدبية وشاعرية خالصة تسببت فى انحطاطه إلى مستوى استعارى. وقد كانت الجوَّانية بدورها قادرة على الانقسام إلى عدة مستويات من التعليم بدرجات مختلفة من العمق، وكان الدارسون يمرون بالتتابع من درجة إلى أخرى، ويرتقون فيها بالدرجة التى تسمح بها قدراتهم الفكرية، وهذا كل ما يمكن أن يقال عنها بشكل مؤكد.

ولم تحافظ الفلسفة الحديثة على هذا التمييز بين الجوَّانية والبرَّانية ، ذلك بما أنها ليست أكثر مما يبدو فى ظاهرها، ولا حاجة بها إلى أى نوع من الجوَّانية لمزاولة تدريس تعاليمها، فكل ما يتميز بالعمق الحقيقى يهرب من وجهة نظرها المحدودة. ويبرز الآن سؤال عما إذا كان مفهوم هذين الجانبين المتكاملين لنظرية واحدة ينطبق على اليونان؟ فمن المدهش أن يكون هناك تقسيم طبيعى إلى هذه الدرجة ويظل استثنائيًّا إلى هذا الحد، لكن الواقع ليس كذلك. فأولا من المعروف أنه قامت فى الغرب مدارس معينة منذ تاريخ مبكر، وكان الالتحاق بها عمومًا غير متاح بسهولة، ولا يعرف عنها إلا القليل، ولم تكن هذه المدارس فلسفية بأية درجة، واكتسبت نظرياتها وجودًا برَّانيًّا تحت ستار

رموز ظلت خفية تمامًا عمن لا يملك مفاتيحها، وكانت تعطى تلك المفاتيح فقط للمريدين الذين أخذوا على أنفسهم العهد، وقدموا ضمانات كافية لحفظ السر، وأثبتوا قدراتهم الفكرية. وقد كانت هذه الأمور تعنى وجود نظرية أعمق من أن يتفهمها العامة، ويبدو أنها كانت شائعة على وجه التخصيص فى القرون الوسطى، وكان هذا أحد الأسباب لضرورة ذكر هذه الفترة فى سياق الحديث عن الفكر، والتحسب لأى أمر قد وجد آنئذ بالإضافة إلى ما هو معروف بالفعل، وكما هى الحال فى الجوَّانية اليونانية فمن الثابت أن هناك ما فقد نتيجة أن تراثها لم ينتقل إلا بالتعليم الشفاهى، وهى ظروف أشرنا إليها، كانت مسئولة عن الاختفاء الكامل لنظرية الدرويديين.

ويعتبر السيميائيون مثالا للمدارس التى أشرنا إليها، وقد كانت نظرياتهم أساسًا من مرتبة فلكية، والفلك بطبيعته لا بد له من هيكل من المفاهيم الميتافيزيقية. ويمكن القول بأن الرموز التى استخدمت فى الأدبيات السيميائية هى الجانب البرَّانى، فى حين أن تفسيرها الذى اقتصر على المريدين يمثل الشق الجوَّانى، ولكن الدور الذى يلعبه الجانب البرَّانى قد اختزل إلى حد كبير، ولم يعد له مبرر إلا فى علاقته بالجانب الجوَّانى، وقد يكون من المشكوك فيه حاليًّا أن يكون استخدامنا للاصطلاحين مشروعًا. والواقع أن الجوَّانية والبرَّانية كلمتان متوازنتان من حيث الشكل، وهما بالضرورة متلازمتان، وحيث لا تُذكر البرَّانية فلا مجال لذكر الجوَّانية، والاصطلاح الأخير منهما لا يصح أن يطلق على كل نظرية خفيت عن الظاهر لاستخدام صفوة فكرية إذا كنا نرغب فى الحفاظ على المعنى الحقيقى للاصطلاح.

ولا شك أنه من الممكن أن نلمح كلا من الجانبين الجوَّانى والبرَّانى فى أية نظرية كانت بشىء من سعة الرؤية، وبشرط التمييز بين المفهوم وبين التعبير عنه، فالمفهوم جوّانى تمامًا فى حين أن التعبير عنه مجرد شكل برّانى له، ولو أننا اعتصرنا المعنى العام للكلمتين بعض الشىء لأمكن القول بأن المفهوم يمثل الجانب الجوَّانى، فى حين يمثل التعبير عنه الجانب البرَّانى، وهما بالضرورة نتيجة طبائع الأشياء. ورؤية الأمور بهذا الشكل تؤدى إلى أن نجد أمرًا غريبًا فى النظريات الميتافيزيقية، هو أنها لا بد وأن تكون جوَّانية، وهذا هو العنصر الذى يستعصى على الشرح كما ذكرنا سلفًا، ويمثل شيئًا يستطيع كل فرد أن يتفهمه بنفسه بمعونة الكلمات والرموز التى تعمل كنقاط لدعم استيعابه، وسوف يكتمل فهمه ويتعمق بالدرجة التى يستطيع أن يستوعب بها فعلا. وحتى لو تعلق الأمر بنظريات من مرتبة أخرى لا يمتد مغزاها إلى المرحلة التى لا

يمكن فيها التعبير عنها حقًّا وهو السر بالمعنى الاشتقاقى للكلمة، فمن المؤكد على حد سواء أن التعبير لا يمكن أن يكون مساويًا تمامًا للمفهوم، وهنا نجد أيضًا أنه يحدث شىء من القبيل نفسه على نطاق أضيق، ومن لديه القدرة على الفهم الصحيح هو الذى يستطيع أن يرى فيما وراء الكلمات، ويمكن القول بأن روح النظرية ذات طبيعة جوَّانية، وأن الكلمات التى تصوغها ذات طبيعة برَّانية . وهذه هى الحال مع كافة المتون التراثية التى عادة ما تطرح مجموعات من المعانى ذات أعماق مختلفة، وتناظر وجهات نظر بعددها، ولكن بدلا من أن يلجأ الناس إلى البحث فى تلك المعانى فإنهم عادة ما يفضلون أن يكرِّسوا أنفسهم لبحث التأويل فى النقد النصى باتباع المناهج المستفيضة التى خرج بها علينا معظم الدارسين المحدثين، وهذا العمل على عنائه أسهل كثيرًا من البحث فى المعانى، فهو على الأقل يقع فى متناول ذكاء الكافة.

وهناك مثال يستحق الذكر عن تلك المجموعات من المعانى المشتقة من تفسير الحروف الإيديوجرافية للغة الصينية. فكل المعانى المختلفة التى تستطيع هذه الأحرف أن تعبر عنها يمكن أن تصنف تحت ثلاثة معان رئيسة تناظر ثلاث درجات من المعرفة، يتبع الأول منها المرتبة الحسية، ويتبع الثانى المرتبة العقلانية، ويتبع الثالث المرتبة الميتافيزيقية، وإذا نحن اخترنا مثالا بسيطًا عن كيفية استخدام الحرف الواحد بالتناظر للتعبير عن ثلاثة مستويات لوجدنا أن حرفًا واحدًا يعنى الشمس والنور والحقيقة، والسياق وحده هو الذى يجعل من الممكن تحديد معنى الحرف من بين هذه المعانى، وقد كان لذلك أثر غير حميد فى ترجمات الغربيين. ويمكن أن نفهم من ذلك كيف أن دراسة المعنى الحقيقى لتلك الإيديوجرامات يمكن أن يكون أساسًا لتعاليم متكاملة خفى مغزاها تمامًا عن الأوروبيين، وذلك بالسماح بتطوير وتنسيق كافة المفاهيم فى كل المراتب، وهذه الدراسة يمكن أن تمتد من وجهات نظر مختلفة لتشتمل على كل المستويات المتتابعة للتعليم بين الابتدائى والعالى، وكل منها توفر الفرصة لإمكانيات جديدة للفهم وتتحول إلى أداة بديعة لطرح النظريات التراثية.

ولنعد الآن إلى مسألة التمييز بين الجوَّانية والبرَّانية ، ونحن نفهمهما الآن بالمعنى الدقيق، وكيف أنهما قابلان للتطبيق على النظريات الشرقية. وفى البداية نجد أن الإسلام تراث يظهر على شكلين دينى وميتافيزيقى كما شرحنا سلفًا، والشكل الدينى هو الجانب الأكثر برَّانية منهما، وهو فى متناول الجميع، ويمكن أن نصفه فى سياقنا الحالى بالبرَّانية ، فى حين أن الجانب الميتافيزيفى الذى يحتوى على المعنى الأكثر خفاءً كما يعتبر

نظرية للصفوة يمكن أن يوصف بالجوَّانية، وقد حافظنا على وضوح التمييز حيث إنهما جانبان من ذات النظرية، ويمكن أن نلاحظ أيضًا أن هناك أمرًا مشابهًا فى اليهودية، حيث تمثل القبالة الناحية الجوَّانية، وهى كلمة معناها الأولى ببساطة التراث، وهى مكرسة للبحث فى المعانى الأعمق للمتون المقدسة، بينما اقتصر الجانب البرَّانى على المعانى الحرفية الظاهرة. ولكن القبالة ليست بالعمق الميتافيزيقى الذى تصل إليه الجوَّانية الإسلامية، وتظل مرهونة غالبًا بسيطرة المنظور الدينى، وهى مناظرة فى هذا للشطر الميتافيزيقى من النظرية المدرسية، التى لم تستطع التحرر بما يكفى من الاعتبارات اللاهوتية. أما فى الإسلام، فإن التمايز بين وجهتى النظر باهر الوضوح، باستثناء بعض المدارس التى أصابها عدوى الغموض، وكان لهذا أثر فى جعلها أقل تمسكًا بالسنية من باقى المدارس الجوَّانية، ومن الممكن أن نرى هنا بوضوح أكثر كيف أن المفاهيم اللاهوتية تتلقى معانى أعمق نتيجة التناظر الميتافيزيقى، وذلك من خلال العلاقة بين الشقين الجوَّانى والبرَّانى للتراث.

وننتقل الآن إلى النظريات ذات الأصل الأكثر شرقية حيث لا يمكن أن نطبق التمايز بين الجوَّانية والبرَّانية بالطريقة نفسها، وفى بعض الحالات لن يمكن تطبيقها على الإطلاق. فمما لا شك فيه أنه فى حالة الصين يمكن القول بأن التراث الاجتماعى متاح للجميع، ويبدو برّانيًا فى طبيعته، فى حين أن التراث الميتافيزيقى وهو نظرية الصفوة جوَّانى فى طبيعته. ولكن هذا يصح فقط عندما ننظر فى الجانبين بالنسبة إلى التراث الأول الذى نشأتا منه، ولكنهما فى الحقيقة دون تجاهل هذا المنبع منفصلتان تمامًا بحيث لا يسعنا اعتبارهما جانبين للنظرية نفسها، وهو الشرط الأول لإمكان الحديث عن الجوَّانية والبرَّانية . وأحد أسباب هذا الانفصال كامن فى غياب المجال الذى يجمعهما والمرتبط أصلا بوجهة النظر الدينية، والذى يحقق اتصالهما معًا فى إطارها كلما كان ذلك ممكنًا فى وجهتى النظر الفكرية والاجتماعية، ودائمًا على حساب نقاء الباطن، ولكن غياب المجال الموحد هذا يتمخض عنه نتائج واضحة كما فى حالة الصين، ويتضح فى حالة الهند، حيث لا وجود هناك لما يسمى بالدين، ولكن كل فروع التراث نابعة من كل واحد لا ينقسم.

ولم يعد أمامنا الآن إلا الحديث عن الهند، فهناك أقل من أى مكان آخر لا مجال للكلام عن أى فاصل بين الجوَّانية والبرَّانية ، ذلك أن التراث موحد تمامًا بحيث يتجلى فى صورة جانبين للنظرية، أو حتى على شكل جانبين متكاملين. والتمييز الوحيد

الذى يمكن تطبيقه هو بين النظرية الجوهرية التى هى ميتافيزيقية حقة، وبين تطبيقاتها المختلفة التى تحتوى على كثرة من الفروع الثانوية، وليكن مفهومًا أن هذا لا يساوى التمايز الذى نقصده. فالنظرية الميتافيزيقية ذاتها لا تقدم ما هو جوَّانى بخلاف ما يكمن فيها من المعانى العريضة التى أشرنا إليه سلفًا، وهذا طبيعى وحتمى فى أية نظرية من ذلك النوع، فكل الناس يمكن أن يُسمح لهم بحضور كل مراتب التعليم بشرط وحيد، هو أن يكون مؤهلا للاستفادة منها بشكل فعَّال. ونحن نتحدث عن السماح بحضور الدروس بمراتبها المختلفة وليس عن السماح بممارسة الوظائف المختلفة، حيث يلزم مؤهلات أخرى لهذا الغرض، إذ يحدث بالضرورة أن يتلقى الدروس كثرة من الناس، ويدرسون المتون ويتمثلونها بطريقة تزيد أو تقل عمقًا حسب الإمكانيات الفكرية لكل منهم. ولهذا السبب لا يمكن الحديث عن شىء يسمى البراهمية الجوَّانية كما فعل بعض الناس، وتطبيق ذلك الاصطلاح بلا هوادة على التعاليم التى جاءت فى الأوبانيشاد، وصحيح أيضًا أن آخرين قد ذهبوا بدورهم إلى ما أسموه البوذية الجوَّانية، فجعلوا الأمور بذلك أسوأ بكثير، فقد طرحوا تحت هذا العنوان مفاهيم خيالية تمامًا ليست من متن البوذية الأصيلة، ولا هى من أية نظرية جوَّانية كانت.

وقد جاء فى كتاب أشرنا إليه سلفًا وهو كتاب متميز على غيره من الأعمال التى من النوع نفسه من واقع الروح التى وضع بها كثير من الاضطرابات المعتادة، وعلى الأخص تلك التى تتصل بمعالجة بعض الأمور كديانة فى حين لا يمكن أن تعتبر كذلك أصلا، وقد وجدنا فى الكتاب هذه المقولة 'والمفهوم الهندى نادرًا ما يجد نظيرًا تامًّا له خارج الهند، أو لكى نكون أكثر تحديدًا فإن ما يدعى خارج الهند بالجوَّانى والفردى وما هو فوق المعتاد، لا وجود له فى البراهمية ولا فى الهند، حيث إنها عامة ومعتادة وطبيعية[7]، وهذا صحيح أساسًا ولكنه يستدعى بعض التحفظات، فإنه لا يجوز وصف المفاهيم فى الهند أو فى غيرها بأنها فردية حيث إنها من مرتبة ميتافيزيقية، وتكون بالضرورة فوق فردية. ثم إن تلك المفاهيم لها ما يناظرها فى أشكال مختلفة حيثما وجدت النظريات الميتافيزيقية الحقة، أى فى كافة البلاد الشرقية، والغرب فقط هو

[7] Christus, Ch VII, p 359, note.

الذى يفتقر إلى ما يناظرها بل وإلى كل ما يتصل بهذه المسألة حتى عن بعد. والحق أن المفاهيم من هذا النوع لا تنتشر فى أى مكان قدر انتشارها فى الهند، وذلك لأنه لا يوجد مكان آخر تسكنه أمَّة موهوبة إلى هذه الدرجة بالقدرات المطلوبة رغم أن هذه القدرات موجودة بين كل الشرقيين، وعلى الأخص بين الصينيين الذين ظلت نظريتهم الميتافيزيقية أكثر منعة من غيرها. وقد ساهمت السمات التراثية النقية فى الحفاظ على الوحدة الهندية، وأسهمت أكثر من أى أمر آخر فى تطوير عقليتهم، ومن المستحيل الانضمام إلى هذه الوحدة أو المشاركة الفعلية فيها إلا باستيعاب وتمثل التراث، وحيث إن التراث ميتافيزيقى فى جوهره فيجوز القول 'إذا كان كل هندى ميتافيزيقى بالفعل، فلا بد أنه كذلك بالقوة'.

الباب العاشر

التحقق الميتافيزيقى

عندما كنا نصف السمات الأساسية للميتافيزيقا، ذكرنا أنها تشتمل على معرفة مباشرة أو وعى فطرى كنقيض للمعرفة الكلامية والمعارف الوسيطة التى تنتمى إلى المرتبة العقلانية. والوعى الفطرى هو أكثر مباشرة حتى من الحدس الحسى، حيث إنه يقع فيما وراء الفوارق التى تفصل الذات عن الموضوع، تلك الفوارق التى يسمح الحدس الحسى ببقائها، وهى وسيلة المعرفة والمعرفة ذاتها فى آن واحد، وفيه يكون الذات والموضوع شيئًا واحدًا، والواقع أنه ليس هناك معرفة تستحق هذا الاسم ما لم تكن قادرة على توليد هذا التعريف، وفى كل الأحوال عدا الحدس العقلى يظل هذا التعريف دائمًا رهن النقص وعدم الكمال، وبطريقة أخرى ليس هناك معرفة حقة عدا ما يمكن أن تسهم بشكل قلَّ أو كَثُرَ فى بلورة طبيعة المعرفة الفكرية النقية، وكل المعارف الأخرى بما هى أقل مباشرة ليس لها على الأكثر إلا قيمة رمزية أو تشبيهية، والمعرفة الفعالة الأصيلة هى تلك التى تسمح لفهمنا باختراق طبيعة الأشياء، وإذا كان ذلك الاختراق ممكنًا إلى درجة ما من خلال معارف أقل مرتبة فإنه لا يصل إلى كماله وتحققه إلا بالمعرفة الميتافيزيقية.

وينبنى على ذلك مباشرة أن المعرفة والوجود هما أساسًا شىء واحد لا غير، فهما جانبان لا ينفصلان لحقيقة واحدة، ولم يعد من الممكن فصلهما فى مناخ اللاازدواجية. وهذا فى ذاته كاف ليوضح كيف تتهافت كل نظريات المعرفة التى تدَّعى ادعاءات ميتافيزيقية وتحتل مكانة مرموقة فى الفلسفة الغربية الحديثة مثل حالة كانط على سبيل المثال، والتى تتضخم حتى تمتص كل شىء، أو على الأقل تتسلط على كل شىء. والسبب الوحيد لوجود مثل هذه النظريات ينبع من توجه عقلى معين يصيب كل الفلاسفة المحدثين، وتكمن أصوله فى الازدواجية الديكارتية، وهذا التوجه العقلى هو اصطناع الفصل بين المعرفة والوجود، وهو نفى كامل لكل الميتافيزيقا الحقة. وتتجه الفلسفة الحديثة إذن إلى محاولة إحلال نظرية المعرفة محل المعرفة ذاتها، وهو ما يساوى اعترافها بالعجز، ويمثل هذا الاتجاه تمام التمثيل مقولة كانط 'إن الاستخدام الرئيس

وربما الوحيد لكل الفلسفات التى تنبع من العقل البحت هو استخدام سلبى تمامًا، ذلك حيث إنها ليست أداة لامتداد المعرفة ولكنها نظام لتحديدها'. ألا تعنى هذه الكلمات ببساطة ووضوح أن الغرض الوحيد للفلاسفة يجب أن يكون فرض حدودهم الضيقة للتفكير على الناس أجمعين؟! فها نحن نرى هنا نتيجة محتومة للنظرة المذهبية، ولنكرر مرة أخرى أنها مناقضة للميتافيزيقا إلى أقصى درجة.

فالميتافيزيقا تثبت الهوية الأساسية للمعرفة والوجود، ولن يتساءل عن ذلك إلا من يجهلون كل شىء عن المبادئ الأولية للميتافيزيقا، وحيث إن تلك الهوية متضمنة بالضرورة فى طبيعة العقل البصيرى الفطرى فهى لا تقف عند إثباتها بل تحققها بالفعل. وهذا صحيح على الأقل فيما يتصل بالميتافيزيقا الكاملة، ولكن لا بد من ذكر أن أية ميتافيزيقا وجدت فى الغرب ظلت دائمًا ناقصة فى هذا الصدد. إلا أن أرسطو وضع مبدأ ذلك التعريف فى صريح قوله 'إن الروح هى كل ما تعرف'[8]. ولكنه لم يحاول هو ولا أتباعه أن يمنحوا هذا الإيجاب معناه الكامل، أو أن يحاولوا تخريج النتائج المتضمنة فيه، وبقيت هذه العبارة مجرد مخزون نظرى بحت. ولا شك أن هذا أفضل من لاشىء، إلا أنه غير كاف بالمرة، وهكذا يبدو أن الميتافيزيقا الغربية مضاعفة النقص فهى ناقصة نظريًّا كما سبق القول وناقصة من حيث إنها لا تمتد خارج الوجود، ثم إنها تضع فى اعتبارها الأشياء إلى المدى الذى تحدده فى ضوء نظرى بحت، وتنظر إلى النظرية باعتبارها أمرًا مكتفيًا بذاته وهدفًا فى حد ذاتها، فى حين يجب أن تكون بشكل طبيعى درجة من الاستعداد لا غنى عنها بالتأكيد، ولكنها يجب أن تؤدى إلى تحقق مكافئ.

عند هذه النقطة يلزم أن نذكر كيف نستخدم كلمة نظرية، فمن ناحية الاشتقاق يعنى مدلولها الأصلى 'التأمل'، وإذا قدر لها أن تحمل ذلك المعنى فيمكن القول بأن الميتافيزيقا فى كليتها بما فيها التحقق الذى تنشده هى نظرية بالمعنى الكامل، ولكن الاستخدام أضفى على الكلمة معنى مختلفًا، هو قبل كل شىء معنى أضيق. فقد ظهر

---

[8] De anima

تعارض بين النظرية والتطبيق، ويكمن أصل معناه فى اصطلاح 'القضية النقيضة'، الذى يعنى تعارض التأمل مع الفعل، ويظل له مبرر هنا حيث إن الميتافيزيقا بالضرورة هى فيما وراء مجال الفعل وهو مجال العوارض الفردية، لكن العقلية الغربية التى اتجهت بكل ثقلها نحو الفعل، ولم تعد قادرة على استيعاب أى تحقق خارج مجال الفعل قد وصلت إلى نقض النظرية مع التحقق بالمعنى العام. وسوف نقبل هذا الاعتراض الأخير حتى لا نخرج عن إجماع الاستخدام، ولنتجنب أى اضطراب قد ينشأ نتيجة مصاعب فصل هذه المصطلحات عن دلالاتها التى اكتسبتها بالحق أو الباطل، ولن نذهب إلى وصف التحقق الميتافيزيقى بأنه عملى، حيث إن هذه الكلمة أصبحت لصيقة بفكرة الفعل الذى كانت تعبر عنه سلفًا، ولا تنطبق بأى شكل على موضوعنا الحالى.

والنظرية دائمًا ما تتزامن مع تحقق فعال فى النظريات الكاملة ميتافيزيقيا أو تسبقه كما فى الشرق، وتكون أساسًا لازمًا له، فليس هناك تحقق بلا إعداد نظرى، لكن النظرية محكوم عليها بالنظر إلى ذلك التحقق كوسيلة لتحقيق غاية، وهذا الرأى مفترض سلفًا، أو هو على الأقل متضمن فيها، حتى من الناحية البرَّانية للنظرية. ومن ناحية أخرى هناك وسائل فعالة من نوع مختلف تمامًا للتحقق بالإضافة إلى الإعداد النظرى وما بعده، ولكن هذه الوسائل مقدر لها ببساطة أن تكون مجرد نقاط انطلاق، وتلعب دورًا معاونًا فقط مهما بلغت أهميتها فى الممارسة الفعلية ومنها الشعائر التى تتميز بسمات ومرامٍ ميتافيزيقية، إلا أن هذه الشعائر بخلاف الاستعداد النظرى لا تعتبر وسائل لا يُستغنى عنها حيث إنها إضافية وليست جوهرية، وهى تحتل موقعًا مهمًّا من النظرية الهندوسية ولكنها صريحة فى هذا الأمر، والشعائر قادرة رغم هذا على تسهيل التحقق الميتافيزيقى بفضل خصائصها، أى تحويل المعرفة الافتراضية إلى معرفة فعالة.

ولا شك فى أن هذه الاعتبارات سوف تبدو غريبة للغاية فى عيون الأوروبيين الذين لم يفكروا أبدًا فى احتمال من هذا النوع، ولكن فى الغرب تشابهًا جزئيًّا مع التحقق الميتافيزيقى الذى يسمى التحقق الجوَّانى. ونعنى مع استخدام كلمة جوَّانى بمعناها الحالى المعتاد أن هناك عنصرًا فعالا فى أحوالها يجعل منها شيئًا أكثر من مجرد معرفة نظرية بحتة، ذلك رغم أن تحققًّا من هذا النوع هو حتمًا محدود للغاية. والحق أن هذا التحقق ذو سمة دينية صرفة مما يبين أنه قاصر على المجال الفردى، والحالات الجوَّانية ليست فوق فردية بأى شكل، وذلك من حيث إنها تتضمن امتدادًا غير محدد لإمكانيات فردية، وهذه الإمكانيات حقًّا أعظم بكثير مما يُعرف عنها عامة، وتذهب

إلى أبعد كثيرًا مما يستطيع النفسانيون على الخصوص إدراكه، بما فيه كل ما يحاولون أن يحشروه فى فكرتهم عن اللاوعى، وتحقق من هذا النوع لا يملك أن يكتسب قيمة كلية أو ميتافيزيقية، ودائمًا ما يظل خاضعًا لنفوذ عوامل فردية، وعادة ما تكون من مستوى انفعالى، وهذه فى الواقع هى الطبيعة الجوهرية لوجهة النظر الدينية، ولكنها هنا أكثر وضوحًا من غيرها، ولا بد من الإشارة إلى أن من الأرجح أن الخلط بين المرتبتين الفكرية والانفعالية سوف يكون مصدرًا لتوليد الأوهام. وأخيرًا لا بد من الإشارة إلى أن هذا التحقق لا يتطلب إعدادًا نظريًّا، ودائمًا ما يكون جزئيًّا وغير قابل للتحكم، والشعائر الدينية دائمًا ما تلعب الدور نفسه من الدعم فيما يتعلق بها، مثلما يحدث فى الشعائر الميتافيزيقية، ولكنها مستقلة بذاتها عن النظرية الدينية، أى اللاهوت، ونشير هنا إلى أن الجوَّانيين الذين هم على علم بشىء من اللاهوت هم أقل عرضة من غيرهم لارتكاب أخطاء فادحة يقع فيها من ليسوا على علم، كما أنهم أقدر على التحكم فى خيالهم وعواطفهم. وهذا هو التحقق الجوانى والدينى ومحدداته الأساسية، وهو الصيغة الوحيدة المعروفة فى الغرب عن التحقق ، وهو أمر لا يصح أن يُهمل رغم أنه لا زال بعيدًا عن التحقق الميتافيزيقى الحقيقى.

لقد كان من اللازم أن نصف بإيجاز وجهة النظر فى التحقق الميتافيزيقى حيث إنها لازمة جوهريًّا للفكر الشرقى كافة، وهى مشتركة بين الحضارات الثلاث العظمى التى تحدثنا عنها، إلا أننا لا نرغب فى الإسهاب فيها فى إطار العمل الحالى الذى يجب أن يبقى ابتدائيًّا. وسوف نقتصر على النظر فيها فى إطار الحديث عن النظريات الهندوسية كلما اضطررنا إلى ذلك، حيث إن هذا الأمر قد يكون من أصعب الأمور على أفهام الغربيين. ثم إننا يجب أن نضيف أنه إذا أمكننا طرح النظرية طرحًا كاملا بلا تحفظ، فإننا لا يمكن أن نقوم بالطرح نفسه فيما يتصل بالتحقق.

الجزء الثالث

النظريات الهندوسية

الباب الأول

عن المعنى الصحيح لكلمة هندوسى

إن كل ما قيل حتى الآن هو مقدمة عامة لدراسة النظريات الشرقية كافة، وما يأتى من القول سوف يتعلق بشكل أوثق بالنظريات الهندوسية على الأخص، وهى مطوَّعة لصيغ من الفكر تحافظ فيها على السمات المشتركة للفكر الشرقى ككل، كما أنها تعكس سمات معينة خاصة بها وما يناظرها فى أشكال التعبير. وتنشأ هذه الاختلافات حتى لو سادت هويَّة صارمة فيما يتعلق بأساس النظرية، والذى لا بد وأن يبقى كما هو حين نأتى إلى الميتافيزيقا البحتة لأسباب ذكرناها سلفًا. وعند هذه النقطة من أطروحتنا يجدر بنا الإشارة إلى المعنى الصحيح لكلمة 'هندوسى' قبل أى أمر آخر، حيث إن الطريقة العشوائية الشائعة قد أدت إلى كثير من سوء الفهم فى الغرب.

وحتى نعرِّف بوضوح ما هو 'هندوسى' مما ليس كذلك فسوف نذكر باختصار بعض النقاط التى عالجناها من قبل. فأول أمر هو أن هذه الكلمة لا تعبر عن جنس حيث إنها مستخدمة فى تعريف أشخاص ينتمون إلى أجناس مختلفة، ثم إنها لا تعبر عن قومية، حيث لا يوجد هذا المفهوم أصلا فى الشرق، والنظر إلى الهند ككل يجعلها أقرب مضاهاة للقارة الأوروبية منها إلى أى بلد أوروبى بعينه، وليس ذلك بسبب حجمها أو تعداد سكانها بل لتنوع الأنماط العرقية التى تسكنها، فالفوارق التى تجدها بين شمال الهند وجنوبها لا تقل حدتها عما تجد بين شمال أوروبا وجنوبها. ثم إنه لا توجد رابطة حكومية أو إدارية بين المناطق المختلفة عدا ما تأسس حديثًا بشكل مفتعل على يد الأوروبيين. وقد قامت هذه الرابطة الإدارية من قبل على يد الأباطرة المغول وربما على يد آخرين أيضًا، ولكن وجودها زال كأمر مؤقت عابر بالقياس إلى ثبات الحضارة

الهندوسية، كما ارتبط وجودها بالوقوع تحت نير حكم أجنبى فى كل الحالات تقريبًا، وعلى أقل تقدير فقد كانت بفعل نفوذ غير هندوسى، ثم إنها لم تنجح تمامًا فى كبح حرية الحكم الذاتى للبلاد المنفصلة عن بعضها بعضًا، وكان الهدف دائمًا هو توحيدها فى منظومة فيدرالية. ثم إنه ليس فى الهند ما يشبه الوحدة التى تحققت فى بلاد أخرى اعترفت بسلطة دينية شاملة، والتى قد يمثلها فرد واحد كما فى المسيحية أو عدة مؤسسات ذات وظائف متماثلة كما فى الإسلام. ورغم أن التراث الهندى لا يستقى أصوله من أية صيغة دينية فليس هناك ما يمنع من قيام منظومة شبيهة بدرجة ما، ولكن الحال ليس هكذا رغم الافتراضات الاعتباطية السائدة لبعض الناس، ذلك أنهم لا يفقهون معنى أن تحقق الوحدة بمجرد قوة النظرية التراثية ذاتها. وهذا بالتأكيد مختلف تمامًا عن كل ما يحدث فى الغرب، ولكن الحقيقة هى أن الوحدة الهندوسية هى وحدة تراث فقط وببساطة، ولا حاجة بها إلى الاعتماد على أى مدد خارجى على شكل مؤسسة أو الاعتماد على أية سلطة مركزية إلا النظرية ذاتها.

ومما تقدم يمكن أن نخلص إلى الحقائق التالية، فالهندوسى هو الذى يتمسك بالتراث الهندوسى بافتراض أنه مؤهل له وجوبًا وفعلا وليس بشكل برَّانى ووهمى، وغير الهندوسى إذن هو كل من لا يعتنق هذه النظرية لأى سبب كان. وهذا مثلا هو حال *الجيانيين والبوذيين*، وهو حال *السيخ* أيضًا فى زمننا المعاصر، والذين كانوا واقعين تحت نفوذ تراث المسلمين، وهو أمر يتضح من مراجعة نظريتهم الخاصة. وهذا هو التمييز الوحيد الحقيقى ولا يمكن أن يوجد غيره، رغم صعوبة فهم هذا البعد على العقل الغربى الذى اعتاد الحكم بناء على موازين مختلفة تمامًا، وهى فى حالتنا غائبة بالكامل. وإذا كان الحال هكذا فمن السخف الحديث مثلا عما يدعى 'البوذية الهندوسية'، رغم أن هذا ما حدث بالفعل، وإذا كان الهدف هو الإشارة إلى *البوذية* حينما وجدت بالهند فالتعبير الصحيح هو '*البوذية* فى الهند' مثلما نتحدث عن 'الإسلام فى الهند' بما يعنى مسلمى الهند، وهم ليسوا هندوسًا بأى شكل. وجسامة خطإ من النوع المذكور والسبب الذى جعلنا ننظر إليه باعتباره أكبر من مجرد خطإ فى التفاصيل هو حقيقة عمق سوء الفهم للطبيعة الجوهرية للحضارة الهندوسية، أما المؤسف فهى أنها لم تتوقف عند الجهل بها فى الغرب ولكنها تفشت بين المستشرقين المحترفين أنفسهم.

وبناء على براهين معينة أتى ذكرها سابقًا فإن النظرية قد جاءت إلى الهند مع قوم هبطوا من الشمال فى زمن سحيق لا يمكن تحديده، ولا بد أنهم قد استقروا فى عدة

مواقع قبل أن يصلوا إلى الهند، ولكن لا برهان على ذلك مما يشير إلى تكوُّن شيء أشبه بالأمة فى بداياتهم على الأقل، أو ما يشير إلى أنهم أصلا من جنس واحد. وعلى كل فالتراث الهندوسى أو على الأقل التراث الذى يُدعى الآن هندوسيًا قد تسمى باسم مختلف فيما مضى، أو ربما لم يكن له اسم على الإطلاق عندما أتى إلى الهند، وقد اعتنقه آجلا أو عاجلا خلفاء السكان الأصليين، ومنهم الدرافيديون مثلا، الذين تحولوا إلى هندوس كما لو كان ذلك بالتبنى، وبمجرد ما سمح لهم بالانضمام إلى الوحدة التراثية، صاروا هندوسًا كغيرهم من الذين كانوا كذلك بالميلاد، وذلك رغم استمرار بقايا من تراثهم الأول فى الفكر والفعل بشرط ألا تمس روح التراث.

وقد كان هذا التراث قبل تأسيسه فى الهند ينتمى إلى حضارة لن نسميها الآرية، وقد شرحنا كيف أن هذه الكلمة خلو من المعنى، ويمكن أن يكون اصطلاح 'هندوسى إيرانى' بديلا معقولا لها، وليس ذلك لأن احتمال منشئه يزيد فى إيران عنه فى الهند، ولكن للإشارة إلى أنه تمخض عنه حضارتان متمايزتان، وربما متعارضتان من بعض الأوجه وهما الحضارة الهندية والحضارة الإيرانية. ولا بد أن انقسامًا قد حدث فى زمن ما ربما لم يختلف فى طبيعته عن الذى حدث بين الهندوسية و*البوذية* فى زمن أحدث، وقد اتخذ الفرع المنشق باعتباره انحرافًا عن التراث الأصلى، وأصبح ما يعرف 'بالإيرانية'، وهو الذى قدر له تأسيس التراث الفارسى المعروف بالمازدكية، ولقد لفتنا النظر آنفًا صوب الميل الشرقى لتلك النظريات التى انحرفت عن التراث السابق إلى أن تقوم بذاتها كنظرية مستقلة، ولا شك أن هذا ما حدث فى الحالة التى ننظر فيها قبل تسجيل *الأفيستا* باسم *زرادشت*[9]، الذى لا يصح اعتباره اسم رجل، ولكنه يفصح عن إجماع فكرى كما هى الحال فى أسماء 'فوهى Fuhi' فى الصين، *وفاياسا* Vayasa' فى الهند، و'تحوت' أو 'هيرميس' أو 'إدريس' فى مصر. وعلى كل فقد بقيت علامات مميزة للانشقاق بوضوح فى اللغة الفارسية ذاتها، إذ اتخذت كلمات معينة منها المعنى العكسى تمامًا لما هو محفوظ فى اللغة السنسكريتية، وكلمة '*ديفا*' نموذج لذلك، وكذلك كلمة *إندرا*

---

[9] Zarathustra or Zoroaster

التى لا يمكن أن تكون من قبيل الصدفة، ولو صحت صفة الشخصية المزدوجة التى عادة ما تكون لصيقة بالتراث الفارسى لجاز أن تكون برهانًا آخر على تغيير النظرية، ولكننا يجب أن نشير إلى أن تلك الصفة كانت ناتجة فى معظم الأحوال عن عجز التفسير وبطلان الفهم، وهناك أيضًا برهان أخطر شأنًا هو وجود عوامل وجدانية، ولكن لا حاجة بنا إلى الإصرار على هذه النقطة حاليًّا.

ويمكن أن نطلق صفة هندوسى على هذا التراث الذى تأسس بصرف النظر عن منشئه وبدءًا من لحظة الانشقاق الذى كنا بصدده سواء أكان هذا اسمه فى ذلك الوقت أم لا. واستخدام هذا الاسم على أية حال، لا يجب أن يوحى بأن التراث قد حدث فيه تغير عميق وجوهرى، وأية تعديلات تطرأ من زمن إلى آخر ليست إلا تطورًا طبيعيًّا للتراث الأصلى. وهذا يؤدى بنا إلى الإشارة إلى خطإ يرتكبه المستشرقون الذين تصوروا ظهور ثلاث نظريات متمايزة تتابعت بعد الحقبة الهندوإيرانية والبراهمية والهندوسية على الترتيب. وإذا كان هذا التصنيف نابعًا من الاحتياج إلى تمييز ثلاث حقب من تاريخ الحضارة الهندوسية فلا مانع دون تجاهل الخطإ فى التسميات، ثم إن من الصعوبة بمكان أن نحدد تلك الفترات أو أن نرتبها زمنيًّا. وحتى إذا لم يتعد الأمر الرغبة فى القول بأن النظرية التراثية أنتجت على التوالى عدة أشكال من التعبير عنها حتى تطوع نفسها لظروف عقلية واجتماعية ميزت كل حقبة منها بينما بقيت هى على ثباتها، فهذا أيضًا مسموح به باتخاذ التحفظات اللازمة. ولكن ليس هذا هو ساحة معركة المستشرقين، فاستخدامهم لمجموعة تعريفات متتابعة يبين افتراضهم الجاهز بحدوث تغيرات وانحرافات، وهذا مما ليس فى طبيعة الانتظام التراثى ولم يوجد إلا فى تخيلاتهم.

والحقيقة أن التراث الهندوسى قائم على *الفيدا* Veda، وقد كان دائمًا ولا يزال، ويجوز استخدام صفة *فيدية* Vedic بشكل مشروع على مكوناته، كما أن اصطلاح *البراهمية* أيضًا قابل للتطبيق على كل الفترات. وليس من المهم تفضيل أحدهما على الآخر، شريطة أن يفهم المرء بوضوح أن الاثنين يشيران إلى الشىء ذاته، وقد يشار إليه بغيرهما، وليس هذا إلا تطوراً للنظرية يقوم على المبادئ المقررة فى *الفيدا*، وهى كلمة تعنى حرفيًّا المعرفة التراثية بدون أى تخصيص. وليس هناك إذن ما يسمى بالهندوسية بمعنى الانحراف عن الفكر التراثى، ومع التحفظ فلو حدثت بعض الشطحات فى هذا الصدد فإن قوة التراث قد حافظت على هذه الشطحات دائمًا فى حدود معينة، أو رفضت وجودها تمامًا فى إطار الحضارة الهندوسية، وفى كلتا الحالتين منعتها من

اكتساب أية سلطة حقيقية، ولكن هذه النقطة تحتاج إلى تفسير حتى تفهم على وجهها الصحيح.

الباب الثانى

عن خلود الفيدا

ينطبق اسم فيدا عمومًا على المتون الأساسية للتراث الهندوسى، الذى ينقسم إلى أربعة مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء ريجفيدا *Rigveda* ، وياجورفيدا*Yagurvida* وسامافيدا *Samavida*، وأثارفافيدا *Atharvavida*. ومسألة تواريخ ظهور هذه المتون هى من كبريات المشاكل التى تؤرق المستشرقين، فلم يفلحوا أبدًا فى الاتفاق عليها حتى لو اقتصر بحثهم على الحسابات التقديرية لقِدَمِها. وفى هذا المجال كغيره نلاحظ ميلا إلى إرجاع كل الأمور إلى فترة أقل إيغالا فى الزمن قدر المستطاع، ثم الطعن فى أصالة جزء أو آخر من المتون التراثية، والقضية بكاملها قائمة على تحليل مجهرى للمتون ممهور بحواش سطحية لا تفرغ عن استخدام كلمة أو شكل أجرومى ما. وهذه فى الواقع هى المشغلة المعتادة للمستشرقين، والغرض منها فى نظر من يشتغلون بها هو إثبات أن المتون موضوع البحث ليست بالقدم الذى كنا نعتقده، أو أنها لا يمكن أن تكون من تأليف الكاتب الذى أسندت إليه لو كان لها مؤلف أصلا، أو على الأقل يثبتون أنها قد 'زورت' أو تعرضت لتغيير فى تاريخ لاحق، والذين يألفون منتجات 'النقد الإنجيلى' سوف يكوِّنون فكرة واضحة عن طبيعة تلك الإجراءات. وليس من المدهش أن تتراكم أكوام من المجلدات التى كرِّست لمنابذات مملة نتيجة ذلك 'النقد' المدمر حينما يصلون إلى التعرض لمعارف الشرقيين، ويساهمون بقسط وافر فى تغذية احتقار هؤلاء الشرقيين للغرب. والواقع أن المسائل التى تتصل بالمبادئ هى التى تخفى عن نظر المستشرقين، وهذه هى بالضبط المعرفة الأساسية اللازمة لفهمها فهمًا صحيحًا بمجرد إدراك أنها النبع المنطقى الذى يُستنتَج منه كل شىء، ويهمل هؤلاء الدارسون العنصر الوحيد الضرورى

نتيجة عدم فهمهم لأهميته الأولية، والنتيجة هى أنهم يتوهون بلا أمل فى العودة من تلافيف التفاصيل التى لا تغنى، ولا من متاهة التنظير التعسفى الذى لا يفرغ.

ويبدو أن مسألة التواريخ التى وضعت فيها أجزاء الفيدا المختلفة هى مسألة بلا حلٍّ، إلا أنها ليست أمرًا ذا بال، فمن الضرورى أن نضع فى حسباننا مرور زمن غير معروف من التلقين الشفاهى بين الفترة السحيقة التى ظهرت فيها والفترة الأقدم التى وضعت فيها بالفعل كما سبق القول. ومن المحتمل أن أصل الكتابة فى الهند هو أقدم كثيرًا مما يُعترف به، ثم إن الحروف السنسكريتية لم تكن أبدًا مشتقة من أبجدية فينيقية فهى لا تشبهها شكلا ولا ترتيبًا. وأيًّا كان الأمر فثمة شىء واحد مؤكد، هو أنه لم يحدث على المتن التراثى المسند إلى فاياسا تغييرٌ يعدو الترتيب والتقنين النهائى، ولا يشير هذا الاسم إلى شخص تاريخى، ولا إلى أسطورة، ولكنه يطلق على 'إجماع فكرى' كما ذكرنا سلفًا. وحيث إن هذه هى الحال فإن تحديد حقبة فاياسا لها ما يبررها فقط كحقيقة تاريخية بسيطة، وليس لها قيمة نظرية، ثم إن من الواضح أن ذلك الإجماع الفكرى قد يستغرق عدة قرون، وقد تكون تلك القرون راهنة لم تنته بعد، وتاريخ بدايتها فقط هو ما يستحق المناقشة، ولكن هذا لا يعنى إمكان أن يحظى بإجابة خاصة من الدراسات الغربية.

والتلقين الشفاهى السابق يشار إليه عادة فى المتن المكتوب، وذلك بدون تنويه تاريخى من أى نوع كان، فيما يعرف بفانشا *Vansha* أو الأنساب التراثية، وهذه مثلا هى الحالة فى الأوبانيشاد *Upanishad*. وفيما يتصل بأصلها فمن اللازم أن نرجعها إلى إلهام أو وحى مباشر، متضمن فى الفانشا، فلا مجال للقول هنا بأى إسهام فردى، وليس هناك فارق إذا كان التعبير عن التراث قد تم عن طريق هذا الشخص أو ذاك، لأن ذلك لا يجعل منه مؤلفها، حيث إن التراث ينتمى فقط إلى المستوى العالى عن الفردية. ولهذا قيل إن أصل الفيدا هو أباوروشيا *Aparushya* أى فوق إنسانية، والعوارض التاريخية لا أثر لها على جوهر النظرية أكثر مما لأى عرض آخر، حيث إنها موهوبة بشخصية سرمدية لا تحول، ومن الواضح أن الإلهامات المشار إليها كان يمكن أن تظهر فى أى وقت. وربما كانت الصعوبة الرئيسة هنا هى إقناع الغربيين بقبول نظرية الإلهام أو الوحى، وخاصة فى جعلهم يفهمون أن هذه النظرية لا هى جوَّانية ولا هى سيكولوجية، ولكنها ميتافيزيقية بحتة، ومتابعة هذه المسألة إلى أبعد من ذلك سوف تحيد بنا عن مخططنا الحالى. وهذه الشروح القليلة تكفى لتقديم فكرة عما يعنيه الهندوس

حين يتحدثون عن خلود الفيدا. ومن وجهة نظر أخرى فهذه النظرية مرتبطة أيضًا بالنظرية الكونية الكوزمولوجية عن موضع الصوت فى الجارحة الحسية، ورغم أننا لا ننوى طرحها هنا، فإن النقطة الأخيرة تقدم مفتاحًا لحقيقة أن التلقين الشفاهى قد استمر فى القيام بالدور الأكبر فى الهند حتى بعد ظهور الكتابة.

وحيث إن *الفيدا* تمثل المعرفة التراثية فحسب، فإنها تتضمن المبادئ والقواعد المشتركة لكل الفروع الثانوية المشتقة من النظرية، ولا تحتل التطورات التاريخية فيها أدنى أهمية. فلا بد أن يُنظر إلى التراث فى كليته، ولا معنى للتساؤل عما هو بدائى فيه وعما ليس كذلك، حيث إننا نتعامل مع كلٍّ كامل المعنى ولا يعنى ذلك أنه نظام رسمى، وحيث إن كل وجهات النظر النابعة منه قابلة للحدوث معًا وعلى التوالى فليس من المهم تأكيد التراتب التاريخى الذى وقعت فيه. وهذا الإجراء فى الواقع قليل النفع حيث إن المرء يستطيع متابعة واقع تطور وجهات النظر المثارة كما هى مصوغة فى هذه الأعمال المتاحة لنا، وذلك بمجرد أن يتعلم المرء كيف يرى ما وراء النصوص، ويتخلل أعماق طبائع الأشياء، فلا مناص من اعتقاد أن وجهات النظر المختلفة متزامنة مع بعضها البعض، فى إطار وحدة المبدإ، ولهذا كان النص التراثى أكثر قدرة على توليد عدة تفاسير وتطبيقات تناظر وجهات النظر المختلفة. ويستحيل إسناد جزء أو آخر من النظرية إلى مؤلف أو آخر، ولا يمكن أن تجد سندًا إلا فى المتون *الفيدية* ذاتها التى سُجلَت فيها النظرية فى مجملها على الأقل بالدرجة التى أمكن التعبير بها، وإذا كان من شأن مؤلف أو معلق أن يطرح وجهة نظر أو أخرى، فإن ذلك لا يعنى أن أحدًا لم يفعل ذلك قبله، أو أن أحدًا لم يفكر فيه غيره حتى لو لم توجد وجهة نظره من قبل فى نص متن معين.

ولا شك فى أن الشكل الخارجى للتعبير يمكن أن يُعدَّل حتى يُطوَّع للظروف، ونحن لا نملك سوى تكرارها، فإن الأساس يجب أن يبقى بلا مساس، وتغيراته البرَّانية لن تغير جوهر النظرية بحال. وعندما نأتى إلى مرتبة المبادئ تُظهر هذه الاعتبارات السبب الرئيس لحرج الحوليين وعقم أبحاثهم، وحيث إن تلك الأسباب التى خفيت عنهم لسوء الحظ كامنة فى طبيعة الأمور، فلا شك أن من الأفضل لهم أن يتوقفوا عن مناقشة المسائل التى لا تحل، وأن يتمسكوا بالمحتوم، وهم لن يترددوا فى ذلك بمجرد إدراك أن مسائلهم تلك ليس لها نفع حقيقى، وهذه هى النقطة التى كنا مهتمين بإبرازها فى هذا الباب، حيث لم يكن منها بد لمعالجة الموضوع الرئيس بالكامل ومن حيث

جوانبه الأعمق.

الباب الثالث

عن الأصولية والهرطقة

يستخدم هذان الاصطلاحان من المنظور الدينى، كما هو الحال فى الغرب، كما يستخدمان أيضًا من المنظور التراثى الأعم فى كافة صيغه، والمعنى الأخير كما يستخدم فى الهند هو الذى سيمكننا من فهم هذين الاصطلاحين، حيث لا يشوبهما أمور ذات طبيعة دينية، وعلى العكس من ذلك نجد فى الغرب أنه ليس هناك ما هو تراثى خارج الدين. وفيما يتعلق بالميتافيزيقا وكل ما ينهل منها مباشرة فإن مفهوم الهرطقة ليس فى جوهره إلا ما لم تَصْدُقْ فيه النظرية، والناتج عن اختلافه مع مبادئها الأساسية، وغالبًا ما تبدو هذه الهرطقة كعبث واضح بمجرد قصر الأمر على الأمور الجوهرية، ولن تكون إلا ذلك حيث إن الميتافيزيقا تستبعد كل ما له طبيعة افتراضية، وقد فصَّلنا القول فى ذلك سلفًا، فهى لا تسمح إلا بما يؤدى فهمه إلى الإيمان المباشر. وفى ظل هذه الظروف تظل الأصولية هى الجانب الذى يعرف حق المعرفة، حيث إنها تتكون من سلسلة لا تنقطع من الإجماع على المبادئ، وحيث إن جوهر المبادئ للتراث الهندوسى موجود فى *الفيدا*، فمن الثابت أن الاتفاق مع *الفيدا* هو معيار الأصولية. ويجب أن يكون مفهومًا أن المسألة ليست فى فقه المتون المكتوبة كما هى فى مراعاة الالتزام بمعانى التعاليم التراثية ككل، أما الاتفاق أو الاختلاف على المتون الفيدية فهو مظهر خارجى لصدق أو زيف مفهوم ما، وهذا الصدق أو الزيف يناظر الأصولية والهرطقة على التوالى فى حالتنا. وربما اعترض قائل بأنه لو كان الأمر كذلك فلماذا لا يكفى الحديث ببساطة عن الصدق والزيف؟ والسبب هو أن المدد الكامن فى جوهر وحدة النظرية التراثية يعمل كمرشد أمين لمنع كافة الأوهام الفردية من أن تتمادى، ثم إن النفوذ الذى يضفيه التراث ذاته كاف لتحقيق ذلك، دون حاجة إلى النفوذ المحبط لأية سلطة خارجية كانت مما يشاكل السلطة الدينية، وهذا مبنى على ما قيل سلفًا عن الطبيعة الحقيقية للوحدة الهندوسية. والاضطراب الذى جاء من التطورات والتوسعات فى الآراء غير المنضبطة التى اتسمت بالخطورة والتناقض حيثما وهنت قوة التراث،

وحيثما لا توجد سلطة خارجية قادرة على احتلال موقعه بدرجة ما، ويمثلها خير تمثيل ما أوردناه عن الفلسفة الغربية الحديثة، فإذا كانت المفاهيم المغلوطة تظهر بهذه السهولة فى الغرب وتنجح حتى فى إقحام ذاتها على عقول الناس عامة فذلك لاستحالة المرجعية إلى المبادئ حيث لا وجود لمبادئ بمعنى الكلمة الحقيقى. أما فى نطاق حضارة تراثية فالمبادئ دائمًا ظاهرة لا تخفى ولا يبقى إلا العمل بها بشكل مباشر أو غير مباشر فى أى مجال كان. والانحراف إذن نادرًا ما يحدث وبشكل استثنائى، وإذا هو حدث فلن يبلغ الانحراف درجة الاتساع الخطير الشأن لأنه يظل دائمًا مجرد مخالفة كما بدأ، وإذا أصبح وجوده خطيرًا إلى حد التعارض مع الأسس الجوهرية، فهذه الأسس تنتهى إلى استبعاد هذا الانحراف من الحضارة التى نشأ منها.

وسوف نأخذ مثالا على ذلك من نظرية الذرات، التى سوف نعالجها مرة أخرى فيما يلى، فهذا المفهوم حتمًا من قبيل الهرطقة حيث تتعارض هذه النظرية شكليًّا مع *الفيدا*، ثم إن زيفها يثبت بسهولة من احتوائها على عناصر متناقضة، وتترادف هنا الهرطقة مع العبث. فقد ظهرت نظرية الذرات أساسًا فى مدرسة *كانادا Kanada* للفلك، ويمكن أن نلاحظ استحالة قيام مفاهيم هرطقة فى المدارس التى خصصت للتفكير الميتافيزيقى البحت، حيث يتجلى العبث بشكل فورى أشد وضوحًا عنه فى مجال التطبيقات الثانوية. ومن ناحية الهندوس فهذه النظرية لم تكن إلا مخالفة بسيطة غير ذات أهمية بشرط ألا يضاف إليها ما هو أخطر منها، وهكذا تمتعت بنجاح محدود، بالقياس إلى النفوذ الذى تمتعت به فيما بعد عند اليونانيين حيث لم يكن هنالك وجود لمبادئ تراثية، فقد قبلت بها مدارس مختلفة فى 'الفلسفة الطبيعية'[10] وخاصة الأبيقورية التى أذاعتها ومنحتها نفوذًا لا زال يسيطر حتى الآن على الغرب الحديث.

ولنعد إلى الهند، حيث لم تكن نظرية الذرات موضوعة أساسًا كنظرية كونية خاصة، وبالتالى كان مجالها محدودًا، أما الذين قبلوا هذه النظرية فقد كانت الهرطقة فى هذا الأمر عندهم تعنى الهرطقة فى كثير من الأمور الأخرى، حيث يرتبط كل شىء بكل شىء فى النظرية التراثية. وهكذا فالنظرية التى تقول بأن الذرات هى العناصر

---

[10] 'philosophie physique'

المكونة للمادة يترتب عليها فكرة الفراغ الذى تستطيع فيه هذه الذرات أن تتحرك، وبالتالى يمكن استنتاج حتمية ظهور نظرية شبيهة بما يعتبر 'الفراغ الكلى' آجلا أم عاجلا، وهذا التعبير لا بد أن يؤخذ على محمل مادى وكونى وليس تعبيرًا ميتافيزيقيًّا عن 'ما لا يظهر'. وهذا ما حدث بالفعل فى مدارس بوذية بعينها والتى ربطت مفهوم الفراغ هذا بالأثير *أكاشا*، ثم إنهم ذهبوا بعد ذلك إلى إنكار وجود الأثير كعنصر مادى، ولم يعترفوا بعد ذلك إلا بأربعة بدلا من خمسة عناصر. ولا بد من مراعاة أن معظم الفلاسفة اليونانيين قد اعترفوا بأربعة عناصر فقط شأنهم فى ذلك شأن المدارس البوذية المذكورة، وإذا تحدث أحدهم عن الأثير فإنه يذكره بمعنى شديد التحديد، وهم حتى يقبلون على استخدامه بأقل مما يجد من القبول بين الهندوس.

وقد أشرنا سلفًا إلى استعارة النظريات، فحينما يظهر اتفاق إلى درجة كبيرة بين نظريتين فأيهما قد استعار نظريته من الآخر؟ خاصة وأن الاستعارة قد تمت بشكل ناقص، وربما كان ذلك النقص هو أكثر البراهين نصوعًا على الاقتباس. فلا اعتراض على أن الهندوس قد 'قالوا' بالأثير فى زمن لاحق لأسباب معقولة تكافئ تلك التى قبلها الفيزيائيون الغربيون المحدثون عمومًا. ولكن أسبابهم كانت تنتمى إلى مستوى آخر ولم تكن قائمة على التجريب، وليس هناك كما ذكرنا سلفًا ما يسمى 'بتطور' المفاهيم التراثية، وشهادة المتون *الفيدية* واضحة فى موضوع الأثير كما هى واضحة فى موضوع العناصر المادية الأخرى. ويبدو إذن أن اليونانيين حينما تماسوا مع الفكر الهندوسى، قد استقوه فى حال من التشوه والتمزق، والمحتمل أنهم حتى لم يطرحوه بالكيفية التى تلقوه بها، ومن الجائز أيضًا كما ذكرنا سلفًا أنهم كانوا على تماس مع البوذيين طوال حقب من تاريخهم أطول من تلك التى تماسوا فيها مع الهندوس.

وأيًّا ما كان الأمر، فلا بد من فهم أنه فيما يتصل بنظرية الذرات، فإن خطورتها الأساسية كامنة فى حقيقة أنها قابلة للاستخدام كأساس 'للمذاهب الطبيعية' التى تتجه اتجاهًا عكسيًّا لما يحو إليه الفكر الشرقى، وهو أمر يظهر بغزارة فى المفاهيم الغربية تحت أشكال واضحة، والحق أنه يمكن أن يقال إن كل نظريات المذهب الطبيعى ليست بالضرورة ذرية، ولكن 'الذرية' هى دائمًا 'طبيعية' من حيث التوجه على الأقل. وعندما تدمج فى مذهب فلسفى كما كان الحال مع اليونانيين فإنها تتحول إلى مبادئ آلية، ولا يعنى ذلك بالضرورة أنها مادية حيث إن المادية أمر حديث برمته. وليس هذا هنا بأمر ذى بال حيث إنه لا يوجد فى الهند نظم فلسفية، كما لا يوجد بها

عقائد دينية، وهذا يصدق على البوذية فى الشرق كله، والتى اقتربت نظريتها عند النظر إليها للوهلة الأولى من النظريات الغربية فى بعض الجوانب، وهذا هو السبب الذى يجعلها قابلة لتلك التشابهات الكاذبة العزيزة على قلوب المستشرقين، ولهذا السبب لا بد من كلمة عن الحضارة *البوذية* رغم أنها ليست جزءًا من موضوعنا، على الأقل بنية فض بعض الاضطرابات التى تعترى مفاهيم الغرب.

الباب الرابع

عن البـوذيــة

تبدو البوذية من بعض جوانبها أقرب إلى المفاهيم الغربية عند مقارنتها بالنظريات الشرقية الأخرى، أو فلنقل أقل ابتعادًا عنها، وقد كان هذا من أسباب اعتبارها حقلا أسهل فى الدراسات الشرقية عند الغربيين، وربما كان أيضًا سببًا فى تفضيلها الواضح والاحتفال بها عند المستشرقين. وهم يعتقدون فى الواقع أن فى *البوذية* شيئًا ما يمكن أن يفصَّل بحيث يناسب هيكل نظريتهم، أو على الأقل هو شىء لا يقع بكامله خارج نطاقها، فهم فى هذه الحالة لا يواجهون بعجز كامل فى أفهامهم كما يحدث عندما يتناولون نظريات أخرى، وهو عائق لا بد أنهم يدركونه ولو بشكل ضبابى وحتى إن لم يعترفوا به صراحة. فهو على الأقل ذلك الشعور الذى يعانون منه وهم يدرسون أشكالا معينة من البوذية، لأنه كما سوف نبين فيما يلى هناك عدة تمايزات لا بد من توضيحها فى هذا الصدد، وربما كان من الطبيعى أن يعانوا لإثبات أن تلك الأشكال المعينة التى استطاعوا الوصول إليها تمثل *البوذية* البدائية الحقيقية، فى حين يرجعون الأشكال الأخرى التى استعصت عليهم إلى أنها تشوهات متأخرة نسبيًّا أصابت البوذية.

إلا أن البوذية مهما كان نوعها لا زالت نظرية شرقية رغم الشروح المخلة فى التبسيط التى أسهمت بها فروع معينة من البوذية. ثم إن المستشرقين يبالغون فى اللهاث وراء اكتشاف تشابهات بوذية مع وجهات النظر الغربية، مثلما يفعلون حين يرغبون فى

تصوير *البوذية* بما يناظر الديانة بالمعنى الأوروبى للكلمة، وهى نية خفية يقعون بسببها فيما بعد فى حرج بالغ، ألم يصرح أحدهم دون الشعور بأية غضاضة من التناقض الاصطلاحى أن *البوذية* ما هى إلا 'دين إلحادى'![11] والحقيقة أنها ليست إلحادية ولا موحِّدة ولا تعددية، وكل ما نحتاج لقوله عنها أنها لا تجد فى كل هذه الأمور معنى أيًّا كانت وجهة النظر التى تبنتها لأنها ليست دينًا. وهكذا ينجح المستشرقون حتى فى تشويه الجوانب التى قد تبدو لعقلياتهم أقل غرابة، كما أنهم يتبعون أكثر من طريق لذلك، فحين يفسرون *البوذية* كفلسفة فإنهم يخرجون بها عن طبيعتها مثلما يفسرونها كدين، فحينما يتحدثون مثلا عن 'التشاؤم' كما يحدث غالبًا فليست *البوذية* هى التى توصف بهذا، ولكنها ربما كانت *البوذية* بمفهوم فلسفة شوبنهاور، *فالبوذية* الأصيلة ليست متشائمة ولا متفائلة، إذ إنها لا تنظر إلى الأمور بهذه الطريقة، ولكن لا شك فى أن بعض الناس يضايقهم العجز عن إلصاق هوية غربية على أية نظرية كانت.

والحقيقة أن البوذية ليست دينًا ولا هى فلسفة رغم أن مقارنتها بالنظريات التراثية الهندوسية تجعلها تقترب بعض الشىء من كليهما فى بعض الجوانب، وخاصة تلك الجوانب التى يستحسنها المستشرقون. وتنتمى هذه الأشكال فى الحقيقة إلى بعض المدارس التى انحرفت عن التقاليد وقطعت صلتها بالتراث وحاولت استبداله بما يشبه وجهة النظر الفلسفية إلى درجة ما ولكن فى حدود ضيقة. وقد يصادف المرء أحيانًا بعض التكهنات التى لو فسرت بشكل سطحى لأدت إلى ما يشبه علم النفس، ولكنها بوضوح ليست كذلك، ولا شأن لها بعلم النفس كما نعرفه حيث إنه اختراع غربى بحت، وهو حديث للغاية حتى فى الغرب ذاته، فهو لا يعود إلى من هو أقدم من لوك، ومن الخطل أن نسند إلى البوذيين نظرة نبعت من التجريبية الأنجلوساكسونية الحديثة، وحتى تكون المقارنة بينهما مشروعة فلا يجب أن تبدأ من حيث كونهما حالتين مُتمَاثِلتين، وينطبق الشىء نفسه على الدين، وليست *البوذية* قابلة للمقارنة به إلا فيما يتعلق بخاصية واحدة، وهى لا شك مهمة ولكنها ليست بالأهمية التى تشركهما فى هوية

---

[11] 'an athiestical religion'

فكرية واحدة، والخاصية التى نعنيها هى ظهور العنصر الانفعالى الذى يمكن تفسيره بالاحتياج إلى التلاؤم مع ظروف خاصة فى الحقبة والمكان اللذين شهدا ميلاد هذه النظريات والجماعات التى تأثرت بها، وهذه الحقيقة أبعد من أن تعنى أن النظريات من هذا النوع تقع فى تصنيف واحد. والخلاف الحقيقى فى وجهات النظر قد يكون أكثر من التشابه بينها، فهو الذى يؤثر فى أشكال التعبير عن النظريات التى نعرض لها، وهذه هى المسألة التى تغيب عن أذهان الذين يتحدثون عن 'الأخلاقية البوذية' فيسهل فهمها خطأً على أنها قانون أخلاقى حيث يؤدى وجود الجانب الانفعالى إلى معقولية الخلط، فهى فى الحقيقة نابعة من زاوية تامة الاختلاف ومن أسباب لا تنتمى حتى إلى ذات المستوى، والمقولة الشهيرة '*فلتسعد كل الخلائق*' تتعلق بكل المخلوقات دون أى تحديد، ولا تنطبق على الإنسان فقط، وهذا امتداد لا تسمح به وجهة النظر الأخلاقية بأى شكل. و'التعاطف' البوذى ليس هو 'الشفقة' فى مفهوم شوبنهاور، ولكنه أقرب إلى المفهوم الإسلامى عن 'الإحسان'، وهو مفهوم قابل للانتقال بكامله خارج نطاق الانفعالية تمامًا. إلا أنه يجب الاعتراف بأن *البوذية* بلا شك مشوبة بمسحة 'وجدانية' ولكنها لا تصل إلى 'الأخلاقية'، وهى تشكل أحد العناصر المميزة للنظرية البوذية، ويجب أن نراعى هذا الأمر حيث إن هذه هى إحدى الخصائص التى تميز بحدة بين النظريتين الهندوسية والبوذية، وحضور هذا العنصر هو الذى يجعل *البوذية* أبعد من الهندوسية عن التراث فى حالته 'الأَوَّلانية'.

وهناك نقطة مفيدة أخرى فى ذات الصدد، وهى أن هناك علاقة وثيقة بين الشكل الانفعالى لنظرية ما وبين ميلها إلى الانتشار، وهو ميل يلاحظ فى البوذية وفى كافة الأديان على السواء، كما يثبت من الانتشار الواسع للبوذية فى الشطر الأكبر من آسيا، ولكن التشابه هنا لا يحسن أن يُحَمَّلَ بعيدًا عن محمله، فلو كان الحديث عن 'المبشرين البوذيين'، الذين خرجوا من الهند فى فترات معينة، فنحن نتعامل هنا مع عدد محدود من الأشخاص المنفردين، وكلمة 'مبشر' تعيد إلى الذهن طرق الدعاية والبروزيليتية اللصيقة بالغربيين. وما يثير الانتباه أكثر من ذلك هو أن *البوذية* كانت تفقد نفوذها فى الهند فى الوقت الذى استغرقه هذا الانتشار البطيء حتى اختفت تمامًا منها بعد أن ولَّدت فى نهاياتها مدارس منحطة مهرطقة بعينها، ويُشار إليها فى الأدبيات الهندوسية التى عاصرت هذا التحول فى *البوذية* الهندية، مثل كتابات *شانكاراشاريا* على سبيل المثال، فهو لا يذكر تلك المدارس إلا فى سياق دحض مقولاتها باسم

المذهب التراثى، ذلك دون أن يذكر أبدًا أن هذه المثالب راجعة إلى مؤسس *البوذية* ذاته، وهو ما يثبت أنها لم تكن سوى حالة انحطاط. ومن غريب الأمور أن تلك الأشكال المتقلصة المشوهة تبدو فى عيون عدد كبير من المستشرقين هى الأقرب إلى تمثيل *البوذية* الأصيلة الحقيقية.

وسنعود لاحقًا إلى هذا الأمر، ولكن قبل أن نسترسل من المهم أن نقرر بوضوح أن الهند لم تكن أبدًا بوذية حقًّا، وهو ما يناقض بعض الآراء السائدة التى تجعل من البوذية مفصلا لكل ما يؤثر فى تاريخ الهند، ويطرح المستشرقون تقسيمات واضحة مثل 'الهند قبل البوذية' و'الهند بعد البوذية' تجعلهم يعتقدون أنهم قد أرسوا بذلك فكرة أن *البوذية* قبل اختفائها من الهند قد تركت آثارًا عميقة على موطنها الأصلى، وهو غير صحيح للأسباب التى ذكرناها لتونا. وحقيق بهؤلاء الكتّاب الذين يتوهمون أن الهندوس قد استعاروا من الفلسفة اليونانية أن يكونوا قادرين على الادعاء بأن الهندوس مدينون أيضًا للبوذيين، وبدرجة احتمال لا تزيد كثيرًا عن النسبة نفسها، ولسنا متأكدين تمامًا مما إذا كانت هذه هى المادة التى تشكل عقولهم. ولا شك أن هناك بعض الاستثناءات المشرفة مثل بارت، الذى أعلن أن *البوذية* لم يكن لها من الأهمية أكثر مما للحكايات'، وهو تعبير صحيح تمامًا من المنظور الهندوسى، ولكن الآراء المناقضة لم تلبث أن تفشت بين الدارسين، ناهيك عن الجهل الكامل للجمهور الأوروبى الذى تقوده تلك الآراء إلى اعتقاد أن *البوذية* لا زالت تسيطر على الهند. وحقيقة الأمر أنه فى نهاية حكم الملك *آشوكا*، وهو ما يناظر القرن الثالث قبل الميلاد تمتعت *البوذية* فى الهند بفترة توسعية، فى حين كانت فى الوقت ذاته تفيض إلى خارج الهند، وقد تبع هذه الفترة انحطاط سريع، ولكن لو أننا رغبنا فى التشبيه بحالة مماثلة فى العالم الغربى لجاز القول بأن هذا الانتشار كان أشبه بانتشار النظام الرهبانى الذى يتوجه إلى الخاصة منه بانتشار الدين الذى يوجه رسالته إلى الكافة، وليس هذا التشبيه كامل الأوصاف ولكنه ربما كان أقل التشبيهات خطأً.

ولكننا لم ننته بعد من أوهام المستشرقين، فها نحن نجد بعضهم مثل ماكس موللر يدعى بأنه قد 'أدرك جرثومة البوذية كما يتصورونها بطريقتهم' وهذا ما يعنى جرثومة الهرطقة 'حتى فى متون *الأوبانيشاد*'[12] التى تشكل جزءًا مكملا من المتون *الفيدية* والتى هى الأساس الأولى للأصولية الهندوسية، ومن الصعب حقًّا أن ندفع بالعبث إلى أبعد من هذا أو أن ندلل على عدم فهم أعمق. وأيًّا ما كانت صورة البوذية، فمن السهل أن نفهم أنها شاركت الهندوسية فى كثير من السمات بعد أن انشقت عنها، ذلك باعتبار أنها نشأت فى بيئة هندوسية وأنها كانت فرعًا منها، وهذه الحقيقة هى التى تفسر كل ما هو مشترك بينهما، وها هو م. راسيل يندفع بلا شك إلى الاتجاه العكسى بالإصرار على نفى الأصالة بالكامل عن النظرية البوذية، ورأيه هذا أكثر معقولية من رأى ماكس موللر، فهو على الأقل لا يشوبه تناقض داخلى، ولا بد من إضافة أن هذا الرأى يعبر عن مديح قبل أن ينتقد أولئك الذين يدافعون عن الموقف التراثى مثلنا، حيث إن الفوارق بين النظريتين لا تعدو أن تكون مسألة تلاؤم حتى تكون المقارنة أمرًا مشروعًا، ولا تعدو الاختلافات بين النظريتين تغيير الأشكال الخارجية للتعبير عنهما، ولكنها لا تمس المبادئ ذاتها، وظهور العنصر الانفعالى هو مجرد حالة فى القضية، ذلك بشرط أن يسمح ذلك بحفظ التراث الميتافيزيقى دون مساس فى قلب النظرية.

وحيث إننا قد وصلنا إلى هذه النقطة فى الحديث، فلا بد أن نسأل أنفسنا إلى أى حد نستطيع أن نشير إلى *البوذية* فى الاصطلاح العام كما هو معتاد، دون أن نجلب على أنفسنا مخاطر سوء الفهم المختلفة؟ وحتى نتجنبها فلا بد من التنويه عن نوعها، فالحقيقة هى أن *البوذية* كانت ولا تزال تحتوى على عدة فروع ومدارس، ويجب أن نحرص على عدم إضفاء خصائص معينة فى بعضها عليها جميعًا بلا تمييز. وهذه المدارس يمكن أن تصنف تحت عنوانين ***ماهايانا*** *Mahayana* ***وهينايانا*** *Hinayana*، وتترجم فى العادة إلى اصطلاحى 'المركبة العظمى' و'المركبة الصغرى' على التوالى، ولكنهما

---

[12] The Ubanishad, Volume II, Introduction, pages xxvi–xxvii and Ilii.

يجب أن تترجما بشكل أكثر انضباطًا وصحة إلى ’الطريق الواسع‘ و’الطريق الضيق‘، ومن الأفضل الحفاظ على هذه التسميات التى اكتسبتها فى الأصل، من أن نعزو إليها صفات أخرى مثل *البوذية* ’الشمالية‘ و*البوذية* ’الجنوبية‘، وليس لهما سوى معنى جغرافى، وهما معنيان غامضان إلى حد بعيد ولا يفسران النظريتين اللتين أطلقتا عليهما بأى حال. و*هينايانا* بلا شك هى التى تمثل النظرية الكاملة بالمعنى الكامل، وذلك بما فيه العناصر الميتافيزيقية التى تشكل شطرها الأعلى أو مركزها، أما *ماهايانا* فيبدو أنها نظرية تتوقف بشكل ما عند الظواهر الخارجية المتاحة للسواد الأعظم من الناس ولا تتخطاها إلى ما وراءها، وهذا يفسر الاسم الذى تسمَّت به، ومن الطبيعى أن هذه المدرسة الفرعية من *البوذية والبوذية السيريلانكية* على محدوديتها هى ممثل معاصر لها، ولا بد وأنها أتاحت الفرصة للانحرافات التى ذكرناها سلفًا. وهنا يقلب المستشرقون العلاقات الطبيعية رأسًا على عقب، وسوف يصرون على أن أكثر المدارس تشوهًا هى تلك التى دفعت بالهرطقة إلى غايتها، وأنها هى التعبير الأصيل عن *هينايانا*، وأن *هينايانا* هى الشكل الأوَّلانى للبوذية، أو هى على الأقل استمراريتها المنتظمة، ثم إنهم يعزلون *ماهايانا* باعتبارها لم تنتج إلا عن سلسلة من التحريفات والاستعارات. وفى تمسكهم بهذا الرأى لا يفعلون أكثر مما تمليه عليهم تحيزاتهم العقلية ضد التراثية وتدفعهم بالطبع إلى التعاطف مع كل ما تهرطق، وبشكل أخص فهم يتفقون مع المفهوم الزائف الذى يشاركهم فيه عموم الغربيين المحدثين من أن ما هو أبسط أو ما هو أكثر بدائية لا بد وأن يكون هو الأقدم أيضا لذات السبب، وتحيزات كهذه تجعلهم أبعد ما يكونون عن تصور أن الحقيقة هى عكس ذلك تمامًا. وفى ظل هذه الأحوال يجدر بنا أن نتساءل عن الرسم الكاريكاتورى الغريب الذى قدموه ليسكن مخيلة الغربيين عن *البوذية* الحقة كما أسسها مؤسسها، وقد أصبحت محلا لإعجاب كثير من الغربيين، الذين افتتنوا بها حتى إن بعضهم لم يتردد فى إعلان ارتداده عن دينه واعتناقها، وهو تحول فى الولاء يبقى نظريًّا و’مثاليًّا‘ على كل حال، فهو ولاء لتلك *البوذية* التى اكتشفوا أنها وثيقة الشبه بالعقلانية وبالموضوعية الغربيتين!

وبالطبع حين يقول المرء إن *ماهايانا* لا بد أن تكون قسمًا أوليًّا من أقسام البوذية منذ بدايتها، فيجب أن يؤخذ هذا على أنه إشارة إلى أن جوهرها مستقل عن كل المدارس المختلفة والأشكال التى استطاع المنهج التاريخى أن يسمح لنفسه بالنظر فيها،

وهذه هى الحقيقة التى تضفى مظهر التبرير لعبارة المستشرقين حينما يحاولون الدفع بأن *ماهايانا* ’متأخرة‘، أو أنها تشكل نوعًا من *البوذية* جرى ’تحريفه‘، وتزيد المسألة تعقيدًا حين نعتبر أن *البوذية* عندما هاجرت من الهند كان عليها أن تتلاءم مع محيط مختلف تمامًا وبأشكال عدة، وقد تعدلت كما كان ينبغى عليها أن تفعل، وكل ما يهم هو الدرجة التى حدثت بها تلك التعديلات، وهو سؤال ليس من السهل توجيهه، وخاصة إلى أولئك الذين لا يفقهون شيئًا فى النظريات التراثية التى تعيَّن على *الماهايانا* أن تتواصل معها. وهذا ينطبق أساسًا على الشرق الأقصى، عندما أثرت الطاوية على فروع معينة من *ماهايانا*، وذلك على الأقل فيما يتصل بطرق التعبير، فمدرسة *الزن البوذية* على الأخص قد تبنت طرقًا كان من الواضح تمامًا أنها إلهام *طاوى*. وتجد تفسيرها فى الشخصية المتميزة للتراث فى الشرق الأقصى، وفى الأخدود الذى يفصل بين شقيها الداخلى والخارجى أى بين *الطاوية والكونفوشية*، وفى مثل هذه الأحوال كان على *البوذية* أن تحتل مجالا تتوسط منه بين الاثنين، واستطاعت فى حالات معينة أن تقدم ما كان يعتبر حقًّا ’غطاءً خارجيا‘ *للطاوية*، وسمحت لها أن تظل مصونة بسهولة أكبر كثيرًا عما كان يمكن أن يتاح لها بدون هذا الغطاء. وهذا يفسر أيضًا كيف أن *البوذية* فى الشرق الأقصى استطاعت أن تمثل بعض الرموز ذات الأصل *الطاوى*، مثلما فعلت حين ترجمت *’كوان ين* *KuanYin*‘ إلى ’ *بودهيساتفا* *BodhiSatva*‘، أو هى على وجه التحديد الشق الأنثوى من *أفالوكيتيشفارا* *Avalkiteshwara* من واقع وظيفة ’العناية الإلهية‘ المشتركة بينهما، ولنلاحظ أن ذلك أيضًا كان مثار خطإ جديد من جانب بعض المستشرقين، الذين لا يعلمون عن *الطاوية* أكثر من اسمها حيث اعتقدوا أن كلمة *كوان يين* تنتمى إلى البوذية، ويبدو أنهم تجاهلوا تمامًا أصولها *الطاوية* بالضرورة.

ثم إنهم كلما وقعوا على شىء لا علم لهم به من حيث الطبيعة أو الأصل اتبعوا عاداتهم الذهنية لإنهاء القضية بإلصاق عنوان ’بوذى‘ عليها، وهذا من شأنه أن يخفى حرجهم الواعى وغير الواعى، كما أنهم يبدون استعدادًا متزايدًا للخوض فيها بفضل احتكارهم للمعلومات التى نجحوا فى الحصول عليها، وهم متأكدون أنهم يقولون ولا يُرَدُّ عليهم، فأية خشية من النقد يمكن أن يشعر بها من يضع مبدأ أنه لا كفاءة فى أمر من

أمور الدراسات المعنية لمن لم يكتسبها فى مدارسهم وحدها؟ ذلك بالإضافة إلى أن تلك الأمور التى ألصقوا عليها العناوين يعتبرونها بوذية، أما الأمور التى هى بوذية فعلا فيعتبرونها 'بوذية محرَّفة'، ففى دليل عن تاريخ الأديان سبق أن اقتبسنا منه باب 'الصين' يكشف عن درجة مؤسفة من عدم الفهم، ويدَّعى بأن 'البوذية البدائية لم يعد لها وجود فى الصين'، وأن 'النظرية التى توجد هناك الآن خلو من كل ما هو بوذى عدا الاسم'[13]، وإذا كانت *البوذية* البدائية تعنى ما يقصده بها المستشرقون فقد تصح المقولة، ولكن سوف يكون من اللازم أن نعرف ما إذا كان مفهومهم عنها مقبولا أم أنه على المستوى العملى ليس إلا بوذية محرَّفة.

ومن السهل حل إشكالية العلاقة بين *البوذية والطاوية* شرط أن يكون المرء على علم بشىء من *الطاوية*، ونحن نقر بأن هناك إشكاليات أخرى وبعضها أصعب من هذه تصح فقط حين لا يتعامل المرء مع عناصر غريبة عن الهند، ولكن مع عناصر هندية فحسب، ويصعب الحديث فيها عما إذا كانت هذه العناصر مرتبطة بوضوح *بالبوذية* بفضل أصلها الهندى، أم أنها انضوت فى بعض أشكال *البوذية* فى زمن تالٍ لهذا الحدث. وينطبق هذا على سبيل المثال على العناصر التى تنتمى إلى *شيفا* فى *البوذية* التبتية، وهو الشكل الذى يشار إليه خطأ باسم *'لامية'*، ولا تقتصر تلك السمة على التبت، ففى جاوة نجد *شيفابودها* وهو يمثل ارتباطًا مشابهًا، ولكنه هنا مدفوع بالمبالغة إلى أقصى حدوده الممكنة. والواقع أن حل هذه الإشكالية قد يكون ممكنًا بدراسة العلاقات *البوذية* والتنتارية حتى فى مجملها، ولكن تلك الأخيرة شبه مجهولة فى الغرب لدرجة يستحيل معها طرحها دون مناقشات مستفيضة ليس لها موقع هنا، وسوف نتوقف عند مجرد اقتراح إجراء هذه الدراسة، للسبب نفسه الذى حدا بنا فى باب الأقسام الرئيسة للعالم الشرقى أن نقتصر على مرور عابر على الحضارة التبتية رغم أهميتها القصوى.

---

[13] Cristus, Chapter IV, page 187.

وتبقى الآن مسألة أخيرة نطرحها باختصار، فما هى الأسباب التى أدت إلى انتشار البوذية بهذا الاتساع والنجاح خارج مسقط رأسها، فى حين تدهورت بسرعة فى داخله حتى اندثرت؟ ألا يصلح ذلك الانتشار خارج الهند لتبرير *البوذية* فى حد ذاتها؟ وما نقصده ليس سوى القول بأن *البوذية* كانت مقدرة حقًّا للشعوب غير الهندية، إلا أنه كان يلزم أن تولد من الهندوسية ذاتها، حتى تستطيع أن تكون وعاءً لتلك العناصر التى يجب أن تتحقق فى مكان آخر بعد إجراء عملية التلاؤم اللازمة، وحين تحقق هذا الهدف كان من الطبيعى أن تختفى من الهند حيث لم يكن أمامها مهام تقوم بها، وليس مما ينافى العقل فى هذا الجانب الخاص وفى هذا الجانب فقط أن نقارن موقف *البوذية* حيال الهندوسية بموقف المسيحية من اليهودية، شريطة أن نضع نصب أعيننا اختلافات وجهات النظر التى فصَّلناها سلفًا. وعلى كلٍّ فهذا الاعتبار هو الوحيد الذى يسمح بتعرُّف *البوذية* دون الوقوع فى أغاليط، إن طبيعة النظرية التراثية تكمن فى *ماهايانا* دون شك، ولا بد أن نكون على استعداد للاعتراف بهرطقة أشكال معينة من *هينايانا*، والسبب ذاته يفسر رحلة بوذا نفسه. فإذا كان قد قام بتعليم النظريات المهرطقة التى يعزوها إليه المستشرقون الغربيون فسيكون من المستحيل تفسير مرتبة *أفاتارا* *Avatara* أى 'آية السماء' التى لا يتردد السواد الأعظم من الهندوس الأصوليين فى رفعه إليها، وهى وظيفة تتجلى سماتها الأساسية فى سجل حياته، وصحيح أن المستشرقين الذين دأبوا على استبعاد كل 'ما ليس إنسانيا'، يدَّعون أن أحداث حياته هى جزء من 'أسطورة'، أى إنها خلو من كل قيمة تاريخية، وأن هذه السمات الأسطورية غريبة عن '*البوذية* الأولانية'، ولكن إذا نحن استبعدنا هذه السمات فماذا يتبقى لنا من سيرة مؤسس *البوذية* من الناحيتين الإنسانية والفردية؟ ومن الصعب حقًّا إجابة هذا السؤال، ولكن 'النقد' الغربى لا يحفل بتلك الأمور ولا يتورع عن تدبيج حياة *لبوذا* بما يناسب النقد الغربى، ويشتط حتى يضع لها المبادئ جريًا وراء أولدنبرج *من 'أن الجنس الهندى الألمانى لا يعترف بالمعجزات'*، ومن الصعب أن نستمسك بالجدية فى مواجهة تأكيدات كهذه. وما يدعى 'التصور التاريخى' لحياة بوذا لا يستحق أكثر مما تستحق نظريته عن *البوذية* الأولانية*'*، وهما نتيجة حتمية للتحيزات ذاتها فهدفهما فى الحالتين هو كبت كل ما لا يتسق مع النظرة الحديثة، ثم إنهم يأملون بعد هذا فى الوصول إلى الحقيقة من خلال هذه الإجراءات الفائقة الخلل.

وسوف نُمسك عن الحديث فى هذا الموضوع، ذلك أن *البوذية* ليست هدف هذه الدراسة، ويكفى أننا قد 'موضعناها' بالنسبة إلى النظرية الهندوسية، وفى علاقتها بالنظريات الغربية التى حاول الناس تمثلها بدرجات متفاوتة من السوء. وبعد أن تمادينا إلى هذا الحد وجب علينا العودة إلى المفاهيم الهندوسية وقبل أن نعود نسمح لأنفسنا بتعليق أخير تعقيباً على كل ما تقدم، فإذا كان المستشرقون قد وقعوا فى تلك الأخطاء الفادحة فى مسألة *البوذية* التى يدَّعون أنهم 'متخصصون' فيها فما هى قيمة أعمالهم التى تتناول نظريات أخرى اعتبرت دراسات ثانوية وعارضة بجانب البوذية؟

الباب الخامس

قانـون مانـــــو

سوف نعرض هنا للمفهوم المقصود بالكلمة السنسكريتية '*دهارما* Dharma' كمثال على الفكرة التى تثير كثيراً من الاضطراب فى عقول الغربيين نتيجة افتقاد نظائر لها فى مفرداتهم، وقد أسبغ عليها المستشرقون طائفة من الترجمات ولكن معظمها مقاربات ضبابية، وبعضها مغالطات بالكلية نتيجة لاضطراب وجهات النظر الذى أشرنا إليه من قبل. وقد جرت محاولات لترجمة *دهارما* بكلمة 'دين' رغم استحالة انطباقهما، ثم إنه يجب العلم بأن ما تعنيه هذه الكلمة ليس مفهوماً لنظرية يُفترض خطأً أنها دينية. فلو أن المعنى هو أداء الشعائر التى ليست دينية فى طبيعتها هى الأخرى فهذه توصف فى مجملها بكلمة *كارما* Karma ومعناها العام هو 'الفعل'، ولكنها هنا محمَّلة بمعنى خاص وبمعنى فنى. والذين يطمحون إلى رؤية التراث الهندوسى كديانة بأى ثمن يتعين عليهم تفسير الجوانب التى اعتقدوا أنها أخلاقية، وهذا هو على الأخص ما يسمونه *دهارما*. وقد ظهرت عدة تفاسير ثانوية مثل 'الفضيلة' و 'العدالة' و 'الاستحقاق' و 'الواجب'، وكلها بلا استثناء ذات أصول أخلاقية واضحة، وهى لهذا السبب لا تعبر عن المفهوم المقصود بأية درجة من الصحة. ووجهة النظر الأخلاقية التى تنتمى إليها تلك الاصطلاحات لا وجود لها فى الهند، وقد سبق لنا تكرار ذلك بإصرار، كما راعينا أن البوذية التى كانت أحق بأن تتبعها لم تتحرك نحوها خطوة واحدة على طريق 'الانفعالية'. ثم إننا نلاحظ أن تلك الأفكار ليست متساوية الجوهرية بالنسبة للمفهوم الأخلاقى ذاته، أى إن بعضها لا ينتمى إلا لبعض المفاهيم الأخلاقية دون غيرها، ومنها مثلا فكرة الواجب أو الالتزام، التى تغيب تماماً فى كافة القوانين الأخلاقية، ومنها قوانين الرواقيين، ولم تلعب هذا الدور المهيمن إلا منذ أيام كانط. ومن المهم أن نلاحظ هنا أن الأمور التى اعتاد

الناس عليها تنحو إلى أن تكون أمورًا جوهرية نتيجة الاعتياد، وهو مصدر واسع الشيوع للأخطاء، وهذا هو السبب الذى قامت من أجله المحاولات لتقديمها فى كافة التفاسير والمفاهيم، حتى لأولئك الذين تناءوا فى الزمان والمكان، ولكن المرء لا يذهب بعيدًا على كل حال ليعرف مصادرهم الحقيقية.

وكى نتعامل مع المفاهيم المزيفة التى تسد الآفاق، سوف نحاول أن نعرِّف ماذا يمكن أن يُفهم من كلمة *دهارما*. فجذر الفعل **د ر ى** الذى اشتقت منه الكلمة فى معناها العام هو 'أحوال الوجود' بما يعنى طبيعة الوجود الجوهرية وما تشتمل عليه فى مجمل خصائصها وسماتها، وتحديد المسار الذى سوف يتبعه ذلك الشخص من واقع الميول والتوجهات التى تحتوى عليها، فإما اتجه إلى طريق وعى عام أو اتجه إلى افتعال علاقة خاصة بكل ظرف خاص. والفكرة نفسها يمكن أن تنطبق على الجماعات المنظمة أو على جنس أو على كافة الكائنات التى تدور فى دورة أحوال الوجود، وهى تعنى فى أحد مستوياتها الاتساق مع الطبيعة الجوهرية للمخلوقات، والتى تحققت فى هيكل تتخذ فيه كافة المخلوقات مكانها، وهى أيضًا الاتزان الأساسى أو الاتساق التكاملى الناتج عن هذا التركيب الهيكلى، الذى هو فى ذاته ما تعنيه كلمة 'عدالة'، خاصة لو أفرغت من مفهومها الأخلاقى.

وبما هو مبدأ لتراتب المقامات، فهو أيضًا منظومة مبنية وميول سواء أكانت لفرد أم لجماعة، ويمكن أن تكون *دهارما* مقابلة أى عكس لمعنى *كارما* التى تعنى الفعل الذى سوف تُنجز به هذه المنظومة أهدافها فى عالم الظاهر، بشرط أن يكون الفعل دائمًا طبيعيًّا، أو بمعنى آخر أن يتسق الفعل مع طبائع الأشياء ومع أحوال الوجود التى ينتمى إليها ومع العلاقات الناشئة من هذه الطبائع وتلك الأحوال. وفى ظل هذه الظروف، لا تصبح *أدهارما* *Adharma* ما ليس *دهارما* نوعًا من 'الخطيئة' بالمعنى الدينى، ولا هو يصبح 'شرا' بالمعنى الأخلاقى، ذلك أن الفكرتين غريبتان على العقل الهندوسى، وهو عندهم لا يعدو 'عدم الاتفاق' مع طبائع الكائنات، أو هو عدم اتزان التركيب الهيكلى، أو هو تصرُّم الاتساق التكاملى، أو هو تدمير العلاقات الهيكلية. ولا شك أن التوازن فى الترتيب الكونى الذى لا يطوله اضطراب هو محصلة لكافة حالات عدم التوازن الحادثة والخاصة، وسواء أحدثت فى المجال الاجتماعى أم فى غيره، فليس هناك حاجة على الإطلاق إلى أن نضفى عليها مسحة أخلاقية، عندما نعرِّفها كشىء يناقض 'قانون الاتساق' الذى يحكم كلا المرتبتين الكونية والإنسانية فى آن واحد. وإذا

نحن عرَّفنا معنى كلمة 'قانون' واهتممنا بتمييزها عن كل التطبيقات والاشتقاقات الخاصة التى يمكن أن تتولد عنها، فإننا قد نقبلها كترجمة *لدهارما* وهى ليست كاملة الأوصاف ولكنها أقل خطأ من غيرها من الكلمات المستعارة من اللغات الغربية، ولا بد أن نؤكد ثانية أنها لا تعنى القانون الأخلاقى الذى نناقشه هنا، ذلك فى حين أن الأفكار التى تدور حول القانون العلمى، والقانون الاجتماعى، أو القانون القضائى تشير كلها من واقع تعريفها إلى حالات خاصة.

ويمكن أن ننظر إلى 'القانون' من حيث المبدأ باعتباره 'إرادة كلية'، بفعل إحلال استعارى لا يسمح لما هو فردى بالبقاء فى حيز القانون، ولا لما هو أنسنة فى المقام الأول. وتجلى هذه الإرادة فى عالم الشهادة يسمى *براجاباتى* *Brajapati* أى 'سيد المخلوقات'، وفى كل دورة كونية سوف يتجلى باسم *مانو* *Manu* الذى يسبغ على الدورة قانونها الصحيح. ولذلك يجب ألا يؤخذ اسم 'مانو' على أنه اسم لشخصية أسطورية أو ملحمية أو تاريخية، فهو اسم مبدإ يمكن أن يُعرَّف بالاتساق مع المعنى العام لجذر الفعل **م ا ن** أى 'الذكاء الكونى'، أو هو يعنى 'الفكر الذى يعكس النظام الكونى'. ومن الجانب الآخر فإن هذا المبدأ يمثل أيضًا النمط الأولى للإنسان الذى يسمى *مانافا* *Manava* فيما يتعلق بكونه 'كائنًا مفكرا'، موهوبًا بالملكة الذهنية أو العقلية *ماناس*، ويصبح مفهوم مانو مكافئًا لما فى تراث آخر مثل القبالة العبرية والجوَّانية الإسلامية وذلك على الأقل من بعض الجوانب حيث تشيران إلى الإنسان الكامل، ومكافئ لما تدعوه *الطاوية* 'الملك'. وقد رأينا سلفًا أن اسم *فاياسا* ليس اسم علم بل اسم وظيفة، وفى هذه الحالة فالوظيفة بشكل عام تاريخية، وحين يمثّل *مانو* وظيفة كونية لا تصبح تاريخية إلا فى حدود تطبيقاتها على النظام الاجتماعى، ولكنها تفترض فيما عدا ذلك 'التجسد' أو 'التشخيص'. والواقع أن قانون *مانو* ليس إلا مراعاة علاقات التراتب الطبيعى التى بين الكائنات الواقعة فى أحوال الدورة الكونية والإجماع التراثى، بالإضافة إلى كافة المفاهيم التى عادة ما تتعلق بهما. ولسنا فى حلٍّ من التعرض لمسألة الدورات الكونية هنا، خاصة لضرورة الدخول فى شروح مسهبة حتى نجعلها مفهومة، وسوف نشير ببساطة إلى أن الصلة بينهما ليست زمنية ولكنها منطقية وعرضية، فكل دورة تتمخض عن سابقتها، وتحدد بدورها ملامح لاحقتها، فى صيرورة خلق دائم، يحكمه 'قانون الاتساق'، الذى يصوغ التشابهات الأساسية بين كافة صيغ التجلى

الكونى.

وعندما نأتى إلى تطبيق القانون فى النطاق الاجتماعى، يتخذ حينذاك سمت القبول القضائى، وقد يصاغ فى شكل قانون *شاستراِ* *Shastra*، ويُرجع إلى *مانو* أو على الأصح إلى دورة بعينها فيما يتعلق بالتعبير عن 'الإرادة الكونية'، ولكن من الواضح أن تلك المرجعية لا تجعله مؤلفًا للقانون، على الأقل ليس بالمعنى المعتاد الذى يُرجع فيه إلى عمل إنسانى بحت، من تأليف فلان أو غيره. ومرة ثانية نواجه هنا مثلما ووجِهنا فى متون *الفيدا*، بأنه ليس هناك أصل تاريخى قابل للتحديد، وكما ذكرنا سلفًا فإن مسألة التاريخية هذه لا نفع فيها للنظرية. إلا أن هناك فارقًا مهمًّا يستحق الملاحظة بين الحالتين ففى حين توصف متون *الفيدا* باصطلاح *شروتى* *Shruti* بمعنى أنها ثمار الإلهام المباشر، فإن نصوص *دهارماشاسترا* *Dharma Shastra* تنتمى فقط إلى مستوى الأدبيات التراثية المعروفة باسم *سميريتى* *Smriti*، وهى ذات سلطة أقل، ومن بينها الأعمال المعروفة باسم *بوراناس* *Puranas* و *إيتيهاساس* *Itihasas*، والدارسون الغربيون مولعون بها باعتبارها قصائد أسطورية أو ملحمية، بعد أن فشلوا فى تفهم الرمزية العميقة التى تجعل منها شيئًا أكثر من 'الأدب' بالمعنى المعتاد للكلمة فى الغرب. والفارق الأساسى بين *شروتى* و*سميريتى*، يكافئ الفارق بين الوعى العقلى النقى المباشر والوعى التأملى من المرتبة العقلانية، وتنطبق الأولى منهما على مجال المبادئ الميتافيزيقية فحسب، بينما ينطبق الآخر فى مجال موضوعات المعرفة الفردية، وهى الصيغة اللازمة للتطبيقات الاجتماعية وغيرها. ورغم هذا فإن السلطة التراثية *لدارماشاسترا* لا تعتمد إطلاقًا على الكُتَّاب الذين اقتصر واجبهم على كتابتها، ولهذا ظل هؤلاء الكتاب مجهولين وظلت سلطتها مستمدة من أنها تمثل تعبيرًا صحيحًا عن قانون *مانو*، أى من اتساقها مع التراتب الطبيعى للوجود الذى قُدر لها أن تحكمه.

الباب السادس

المبدأ النظرى لقيام الطبقات الاجتماعية

حتى نستكمل الفائدة مما سبق طرحه فى الباب السابق فسوف نضيف بعض الشروح عن موضوع الطبقات، وهو موضوع ذو أهمية أولية فى قانون *مانو* ودائمًا ما أصر الأوروبيون عمومًا على إساءة فهمه. وسنبدأ بطرح التعريف التالى للطبقات التى يعبر الهندوس عنها بإحدى كلمتين دون تدقيق هما *جاتى* *Gati* *وفارنا* *Varna*، والأخيرة هى وظيفة اجتماعية تتحدد بالطبيعة الخاصة لكل فرد، والكلمتان تعنيان فى أحد معانيهما الأصلية 'لون'، وهذا ما حدا بالبعض إلى أن يرى فى ذلك برهانًا أو إشارة لتفسير التمايز بين الطبقات على أنه تفرقة عنصرية بين بشر ذوى جلود مختلفة الألوان، ولكن هذا الرأى لا يصمد لأن الكلمة ذاتها تحمل امتدادًا دلاليًّا بمعنى 'الجودة' عمومًا، فى حين أن استخدامها الاستعارى للدلالة على الطبيعة الخاصة لكائن ما أو ما يمكن أن يسمى 'الجوهر الفردى'، هو فى الواقع المعنى الذى يحدد الطبقات، وتتدخل الاعتبارات العنصرية فقط كواحدة من العناصر الفاعلة فى التأثير على مكونات الطبيعة الخاصة. وأما الكلمة *جاتى* فمعناها الصحيح 'ميلاد'، ومرة أخرى يرى بعضهم فى ذلك برهانًا أو إشارة إلى أن الطبقية مسألة وراثية، ولكن ذلك خطأ آخر. فإذا كانت وراثية فى الأغلب فليست كذلك من حيث المبدأ، فرغم أن الدور الذى تلعبه الوراثة فى تشكيل الطبيعة الفردية دور فعَّال فى معظم الحالات فإنها لا تقتصر عليه بأى حال، وهذا يستدعى شرحًا إضافيًّا.

ينظر الهندوس إلى الكائن الفرد على أنه محصلة عنصرين هما الاسم *ناما* *Nama* ، والصورة أو الهيئة *روبا* *Rupa* ، وهما يناظران على التوالى الجوهر والمادة فى الكائن، أو

ما تسميه المدرسة الأرسطية ’الصورة‘ و’المادة‘، والاصطلاحان الأخيران لهما معنى فنى يختلف تمامًا عن معناهما العام، ويجب مراعاة أن كلمة ’هيئة‘ بدلا من أن تعبر عن العنصر الذى أسميناه بهذا ترجمة للمفهوم السنسكريتى *روبا*، قد عبرت عن العنصر الآخر الذى هو ’الجوهر الفردى‘، ولا بد أن نضيف أن التمايز الذى أشرنا إليه توًّا رغم أنه يشاكل ذلك الذى يسود فى الغرب فى ثنائية الروح والجسد، فإنه بعيد عن أن يكون مساويًا له، فالهيئة المشار إليها لا تقتصر على الجانب المتجسد رغم أننا لا نصرُّ على ذلك حاليًّا، وأما عن الاسم فإنه يمثل مجمل الصفات والنعوت المميزة للفرد. وهناك تمايز آخر لا بد من النظر فيه فى إطار الجوهر الفردى ذاته فى مفهوم *ناميكا* *Namika* أى ’ما يشير إليه الاسم‘، وهو معنى أكثر تحديدًا، أو ’ما يعبر عنه اسم كل فرد‘، وهو مجمل الخصائص التى يتمتع بها الفرد دون أن يستمدها من شىء سوى ذاته ومفهوم *جوتريكا* *Gotrika* أى ’ما يتأصل من الجنس أو الأسرة‘ هو مجمل الخصائص التى يستمدها الفرد بالوراثة. ويمكن أن نلاحظ تمثيلا استعاريًّا فى التمايز الثانى يظهر فى إسناد الاسم الأول إلى فرد والاسم الأخير إلى عائلة. وهناك الكثير مما يمكن أن يقال عن الاسم ومغزاه الأصلى وعما ينتوى أن يعبر عنه عادة، ولكن حيث إن المسائل من هذ المستوى لا تقع فى نطاق هذا العمل فسوف نقتصر على ذكر أن تحديد الاسم الحقيقى مرتبط من حيث المبدأ بتحدد الطبيعة الفردية ذاتها. والميلاد فى إطار معنى الكلمة السنسكريتية *جاتى* هو ناتج عن العنصرين *ناميكا* و*جوتريكا* ولا بد إذن أن نضع فى حسباننا الدور الذى تلعبه الوراثة وقد يكون دورًا رئيسا، ولكننا أيضًا لا بد أن نتحسَّب للخصائص التى يتميز بها المرء عن والديه أو باقى أفراد أسرته. ومن الواضح حقًّا أنه ليس هناك كائنان يشتركان فى كل الخصائص جسمانية كانت أم نفسية، وبالرغم مما يشتركان فيه فهناك دائمًا خصائص متمايزة بينهما، وأولئك الذين يحاولون أن يُرجعوا كل شىء فى الفرد إلى تأثير الوراثة سوف يواجهون صعوبات جمة فى محاولة تطبيق نظريتهم على أية حالة بعينها، وتأثير الوراثة لا ينكر ولكن هناك عناصر أخرى لا بد أن توضع فى الحسبان، وقد أوسعنا لها فى النظرية التى نطرحها.

تتكون الطبيعة الخاصة لأى فرد منذ البداية من كل الميول والقدرات التى سوف تنمو وتتجلى فى مسار وجوده، التى سوف تحدد مؤهلاته لأداء وظيفة اجتماعية أو أخرى، وهذه هى النقطة التى تهمنا هنا. ومعرفة الطبيعة الفردية سوف تمهد الطريق لإسناد وظيفة إلى كل فرد تناسب طبيعته، أو بطريقة أخرى أن يسند إليه تكليف فى

منظومة اجتماعية. ومن السهل فهم أن فى حوزتنا الآن أساسًا للمنظومة التى هى حقًّا هيكلية، أى متسقة مع طبائع الكائنات فى التراتب والعلاقات، وتأسيسًا على التفسير الذى طرحناه لفكرة *دهارما* فلا شك أن أخطاء التطبيق دائمًا محتملة، وخاصة فى الحقب التى يخبو فيها نور التراث، ولكنها لا تؤثر بأى شكل كان على صلاحية المبدإ، ويمكن القول بأن إنكارها يعنى نظريًّا وإن لم يكن عمليًّا على الدوام انهيار كل الهياكل المشروعة. وفى الوقت ذاته نرى الحد الذى تصل إليه سخافة الأوروبيين حين يشعرون بالغضب لأن رجلا ما لا يستطيع أن يرتفع بمستواه إلى مستوى أعلى وهذا يستلزم إجراء تغير فى الطبيعة الفردية أو بتعبير آخر على الرجل أن يكفَّ عن أن يكون ذاته حتى يكون رجلا آخر وهذا عبث لا مراء فيه فسوف يبقى الكائن طوال وجوده الفردى على ما كان مؤهلا له عند ميلاده. وبالطبع يصير التساؤل 'لماذا يصبح الشخص ذاته وليس ذاتًا أخرى؟' تساؤلا لا نفع فيه، والحقيقة هى أن كل كائن حسب طبيعته الخاصة هو عنصر ضرورى للاتساق الكلى. ولكن من الأمور الناصعة الوضوح أن اعتبارات كهذه غريبة تمامًا عن الذين يعيشون فى مجتمعات كالتى توجد فى الغرب اليوم، فتكوينهم لا مبدأ له، ولا هيكل له ولا تراتب، وفى مثل هذه المجتمعات يستطيع أى رجل بلا مبالاة أن يمارس تقريبًا كل شىء من قبيل الوظائف الاجتماعية المختلفة بما فيها تلك التى ليس مؤهلا لها بأقل درجة، فى حين يصبح الثراء مقبولا كبرهان وحيد على الامتياز.

ومما قيل عن معنى *دارما* نستنتج أن الهيكل الاجتماعى لا بد وأن يتناسل استعاريًّا، وبالاتساق مع ظروفه، من صورة 'الإنسان الكامل' ونعنى بهذا أن هناك تناظراً بين النظامين الكونى والإنسانى، وأن هذا التناظر يجد التعبير الطبيعى عنه فى المنظومة الفردية، وسواء أنظرنا إلى تلك المنظومة من منظور متكامل أم حتى من واقع تجسدها ببساطة فيجب أن تحقق بالطريقة الصحيحة فى المنظومات الاجتماعية. ومفهوم 'المنظومة الاجتماعية' ذات الأعضاء والوظائف المناظرة للكائن الحى مألوفة بالفعل لدى دارسى علم الاجتماع الحديث ولكن هؤلاء قد أوغلوا بعسف فى هذا الاتجاه متناسين أن التناظر والتشاكل لا يعنيان التمثُّل والهويَّة، وأن أية مقارنة مشروعة بين الحالتين لا بد وأن تضع فى اعتبارها الاختلافات الناشئة عن صيغتى التطبيق المناظرتين، ثم إن الجهل بالأسباب العميقة للتناظر يجعلهم قادرين على استنتاج أية استنتاجات تبدو لهم صحيحة وتتصل بالهيكل الحق. وواضح من هذه التحفظات أن

التعبيرات التى قد يبدو أنها تشير إلى تماثلات يجب أن تؤخذ على محملها الرمزى البحت، كما أن التوزيعات المستعارة من أعضاء الإنسان المختلفة تُسند استعاريًّا إلى 'الموجود الكلى'.

وسوف تكفى الإشارات التالية لتفسير معنى الوصف الرمزى لأصل الطبقية، فقد ورد فى التراث متن ظهر فى كثير من النصوص وعلى رأسها فى باب *بوروشاسوكتا* *BurushaSukta* من متن *ريجفيدا* يقول '*يتكون بوروشا* *Burusha* *من الفم براهمانا* *Brahmana*، *الذراعين كشاطريا* *Kshatriya*، *والفخذين فايشا* *Vaysha*، *وما يولد تحت الأقدام شودرا* *Shudra*'[14]. وهنا نجد أن تعداد الطبقات الأربع، والتفاضل بينها هو الذى سوف يكون أساسًا للنظام الاجتماعى، وهى فى ذاتها قابلة للتقسيم فى تصنيفات ثانوية *فبراهمانا* هى السلطة الروحية والفكرية، و*كشاطريا* هى السلطة الإدارية التى تتضمن القضاء والعسكر وعلى رأسها الملك، فى حين ينتمى إلى *فايشا* كل ما هو وظيفة اقتصادية بالمعنى الأوسع، مشتملة على الوظائف الزراعية والتجارية والصناعية والمالية، أما *شودرا* فعليهم يقع عبء كل الواجبات اللازمة لضمان الحياة المادية للمجتمع. ونضيف إن *البراهمة* ليسوا 'قساوسة' بالمعنى الغربى والدينى للكلمة، ولا شك أن وظيفتهم تتضمن القيام بشعائر مختلفة لأن عليهم أن يمتلكوا المعرفة اللازمة كى يصبحوا ذوى صلاحية كاملة، كما أنها تشتمل أيضا وقبل كل شىء على القيام على حفظ النظرية التراثية وتعليمها المنتظم. والحق أن رمز التعليم المتمثل فى اللسان كان مرعيا بين ما يقرب من كل الشعوب القديمة وباعتباره أعلى وظيفة شعائرية، ذلك أن حضاراتهم كانت قائمة على مبدإ نظرى. وقد حدث للسبب ذاته أن الانحرافات عن النظرية كانت مرتبطة عموما بفساد الهيكل الاجتماعى، كما يمكن أن نرى فى المحاولات المتكررة التى قام بها *الكشاطريا* *Kshatras* لنزع السيادة عن *البراهمة*، وهى سيادة تجد مبرراتها فى كل ما قيل عن الطبيعة الحقيقية للحضارة الهندوسية.

---

[14] Rig–Veda, X, 90

ولن تكتمل هذه الملاحظات الملخصة دون أن نشير إلى الآثار التى تركتها تلك المفاهيم التراثية والأولانية على المؤسسات القديمة فى أوروبا وعلى الأخص فيما يتصل بمسألة إسباغ الحق الإلهى على الملوك، الذين كانت وظيفتهم بالضرورة هى أنهم منظمين للتراتب الاجتماعى، كما يشير المصدر السنسكريتى *rex*، ونحن نذكر هذا الأمر بشكل عابر، لكننا لن نسهب كثيرًا فى شأنه إلى الدرجة التى تلزم لجلاء معناه الكامل.

والمشاركة الفعالة فى التراث متاحة تمامًا للطبقات الثلاث الأولى، وهذا ثابت فى التسميات المختلفة المخصوصة بهم مثل *آريا* التى سبق ذكرها، و*دويجا* *Duega* أو 'المولود مرتين'. وفكرة الميلاد من جديد مشتركة بين كل النظريات التراثية من الناحية الروحية البحتة، والمسيحية ذاتها تلجأ إلى شعيرة التعميد فى صيغة دينية. أما بالنسبة إلى *شودرا*، فمشاركتهم غير مباشرة فى الأصل كما أنها افتراضية، لأنها بشكل عام مبنية على علاقتهم بالطبقات الأسمى، ولو عدنا إلى استعارة 'المنظومة الاجتماعية' فإن الدور الذى يلعبونه لا يتضمن وظيفة حيوية بقدر ما هو آلى بمعنى ما، وهذا هو السبب الذى جعلهم لا ينبعون من 'الإنسان الكامل' ذاته بل من الأرض التى تحت أقدامه، والتى هى العنصر الذى تختمر فيه مادة الغذاء الجسدى. وبمناسبة هذا التشاكل ذاته يمكن أن نلاحظ أيضًا أن التمايز بين الطبقات يطبق أحيانًا بشكل استعارى ليس فقط على مجمل الجماعة الإنسانية بل على الطبيعة بكليتها، وذلك حيث إن كل هذه الكائنات بدورها قد نبعت من *بوروشا* وهكذا ينظر إلى *البراهمى* على أنه نموذج للكائن السرمدى، أى ذلك الذى فوق التحولات، فى حين أن *كشاطريا* هو نموذج للكائن المعرض للتحولات حيث إن وظيفتيهما تشيران إلى دائرة التأمل ودائرة الفعل على التوالى. وهذا برهان واضح بما فيه الكفاية على مسائل المبدإ المتضمنة فى كل هذا، إذ إنها من نوع يحتوى على مغزى أعمق بكثير من حدود الدائرة الاجتماعية التى عرضنا لها جميعًا من أجله. وبعد أن بيَّنا كيف تطبق المبادئ فى المنظومة التراثية للحضارة الهندوسية لن نزيد على ذلك فيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية التى لا تشكل الموضوع الرئيس لهذا الكتاب.

الشيفوية والفيشنوية

هل يتحتم علينا تصور المبدإ الشامل الكلِّيّ الأسمى الذى تطلق عليه المذاهب الدينية فى الغرب اسم 'الله' على أنه موصوف أم لاموصوف؟ ومن الممكن أن يؤدى هذا السؤال إلى مناقشات لا تنتهى ولا تثمر لأنه منطلق من مفاهيم جزئية ناقصة، بحيث يكون من العبث التوفيق بينها دون أن نرتقى إلى مستوى أعلى من مستواها الخاص لاهوتيًّا كان أم فلسفيًّا. أما من وجهة النظر الميتافيزيقية فيتحتم القول بأن هذا المبدأ هو فى الآن نفسه موصوف ولا موصوف، وذلك بحسب الوجهة التى ننظر إليه منها فهو لا موصوف أو قل إنه 'منزه عن الوصف' فى ذاته، وأنه موصوف أو قابل للوصف فيما يتصل بالظهور الكونى دون أن تنطوى هذه 'الأوصاف' أو هذه 'الذات الإلهية' على أى قدر من الشبه بالإنسان أو 'الأنسنة'، إذ يجب الحذر من خلط مفهوم 'الشخصية' بمفهوم 'الفردية'. وهذا التمايز الأساسى الذى قدمناه توًّا تحلُّ فيه التناقضات الظاهرة لوجهات النظر الفرعية والمتعددة فى وحدة تركيبية أسمى، وهو ما يُعرَف فى ميتافيزيقا الشرق الأقصى بالتمايز بين 'اللاوجود' و'الوجود' كما أنها معرَّفة بشكل لا يقل وضوحًا فى النظرية الهندوسية، حسبما تقتضى الأصول الجوهرية للميتافيزيقا البحتة الكامنة وراء تعدد الصور التى تستطيع هذه الميتافيزيقا أن ترتديها. إن 'المبدأ اللاشخصى' الكلى بصورة مطلقة هو الذى يسمى '*براهما*'، والشخصية الإلهية التى هى تحديد وتشخيص له بشكل ما تتضمن درجة أقل من الكلية أو الشمولية، وتُعرف عامة باسم *إيشفارا* *Ishwara* ، أما '*براهما* *Brahma*' فى سرمديته فيستحيل أن يوصف بأية صفة إيجابية، وهو ما نعبر عنه *بنيرجونا* *Nirguna*، أى 'وراء كل وصفٍ'، وأطلق عليه أيضًا *نيرفيشيشا* *Nirvishesha* أى 'وراء كل تمايز' وأما *إيشفارا* فيقال عنه *ساجونا* *Saguna*، أى 'موصوفٌ'، و *سافيشيشا* *Savishesha*، أى 'مفهوم بمعنى خاص' ذلك لأن المبدأ هو قابل لبعض الصفات، على سبيل الاستعارة أو التشبيه، بنقل للصفات أو

الخصائص العديدة للكائنات التى هو مبدؤها إلى المبدإ الكلى الشامل، أو هو ما يسمى بالتشبيه فى مقابل التنزيه. ومن الواضح أن المرء يستطيع أن يتصور على هذا النحو ذاتية للصفات الإلهية، وأنه يمكن من ناحية أخرى نقل أى صفة إيجابية كانت إذ نواجهها بمبدئها. أضف إلى ذلك فإن كل صفة من هذه الصفات لا يجب أن يُنظر إليها فى الحقيقة إلا على أنها أساس أو دعامة للتأمل فى جانب من جوانب 'الوجود الكلى'.

وما قلناه عن مسألة الرمزية يسمح لنا بأن نفهم الطريقة التى جعلت سوء الفهم المؤدى إلى الأنسنة يمكن أن يؤدى كذلك إلى جعل 'الصفات الإلهية' آلهة، أى كائنات مفهومة أو متصورة على نمط الكائنات الفردية، وأن يضفى عليها وجودًا خاصًّا ومستقلا. وهذه حالة من أوضح حالات الوثنية التى تأخذ الرمز بدلا من المرموز إليه مما يترتب عليه 'الشرك' أو تعدد الآلهة، ولكن من الواضح أن أى نظرية يستحيل أن تكون 'شِرْكًا' بذاتها وفى جوهرها إلا بتأثير فساد عميق، وهو لا يحدث إلا نادرًا وبأندر مما يُفترض عادة، والحق أننا لا نعرف على وجه التأكيد إلا مثالا فريدًا مؤكدًا، ونعنى به الحضارة اليونانية الرومانية وإن كان فيها بعض الاستثناءات بين صفوتها من المفكرين. أما فى الشرق حيث ينعدم ذلك الميل إلى الأنسنة بصرف النظر عن الانحرافات الفردية المحتملة دائمًا وإن تكن نادرة وشاذة، فإن شيئًا كهذا لم يحدث قط. وسوف يُدهَش لذلك كثير من الغربيين بلا ريب من الذين تحملهم معرفتهم المقتصرة على ماضيهم الكلاسيكى على البحث فى كل مكان عن 'الأساطير' أو الخرافة، وعن 'الوثنية'، بينما لا يتطلب الأمر ذلك، ولكن عدم وجود نظرية تعددية هى حقيقة رغم ذلك. ونجد فى الهند على وجه الخصوص أن الصورة الرمزية التى تمثل صفة إلهية أو أخرى ويطلقون عليها *براتيكا* *Pratika* ليست 'وثنا' أو 'صنما' بحال من الأحوال، حيث إنها لم يحدث أن اتُّخِذَت بمعنى غير معناها ألا وهو أنها 'تكأة أو دعامة' لحفز التأمل، ووسيلة معاونة على التحقق، وهنا يستطيع كل فرد أن يتعلق بما يُفضله من هذه الرموز، حسبما يتفق وطبيعته الشخصية.

ويتجلى *إيشفارا* فى ثلاثية من المعانى تشكل ما يسمى *تريمورتى* *Trimurti*، أى 'التجلى الثلاثى'، ويُشتق من كل منها جوانب أخرى أكثر خصوصية وثانوية من الثلاثى الرئيس. *وبراهما* *Brahma* هو *إيشفارا* باعتباره المبدأ المنتج للمخلوقات المتجسدة. وهو يسمى بهذا الاسم نظرًا لأنه انعكاس مباشر فى عالم الظهور أو عالم الشهادة للمبدإ الأسمى

براهما. وحتى نتجنب كل أنواع الخلط نذكر أن كلمة *براهما* دون مدٍّ فى آخرها لا جنس لها، فى حين أن *براهمآ* بمدٍّ فى آخرها مُذكَّرة، والاستخدام الشائع بين المستشرقين لصيغة *براهمان* Brahman هو مذكر ومؤنث معًا، وفيه عيب خطير هو التعتيم على هذا التمايز الجوهرى، الذى يظهر أحيانًا فى تعبيرات مثل *بارابراهما* ParaBrahma أى 'براهما الأسمى'، *وأباوابراهما* AparaBrahma أى 'براهما غير الأسمى'. والجانبان الآخران اللذان يكملان التجلى الثلاثى *تريمورتى*، مكملان أحدهما للآخر، أحدهما *فيشنو* Vishnu وهو *إيشفارا* Ishwara كمبدإ محيي وقيوم أى حافظ للكائنات، والآخر هو *شيفا* Shiva، وهو *إيشفارا* ليس بمعنى المبدإ المدمر أو الهدام كما يوصف عادة ولكن بمعنى المبدإ المحول، وهى وظائف كونية، وليست كائنات متفردة منفصلة عن بعضها بعضًا. وكل امرئ يرغب فى وضع ذاته فى الوجهة التى تلائم إمكانياته يستطيع أن يضع نفسه فى موضع الرؤية التى تتوافق مع إمكاناته الخاصة بشكل طبيعى وأن يرتب أولوياتها، وعلى الأخص فيما يتصل بالوظيفتين المكمِّلتين إحداهما للأخرى بموجب التوازى الظاهر بينهما على الأقل، وأعنى بهما وظيفتى *فيشنو* و *شيفا* ومن هنا كان التمييز بين *الفيشنوية و الشيفوية*، ولكن ليس كفرقتين كما يظن الغربيون ولكنهما مجرد طريقين مختلفين للتحقق، وكلاهما شرعى وأصولى أورثوذوكسى. ومع ذلك يكفى أن نذكر أن *الشيفوية* وهى أقل انتشارًا من *الفيشنوية*، وتولى اهتمامًا أقل بالشعائر أو الطقوس الخارجية البرانية، وهى فى الوقت نفسه أكثر سموًّا بمعنى من المعانى، وتؤدى إلى التحقق الميتافيزيقى الخالص بصورة أكثر مباشرة وهذه مسألة ميسورة الفهم بحكم طبيعة المبدإ المختار، وهو هنا 'التحول' بما يعنى الانتقال من الصور إلى ما وراءها، وهذا الانتقال إلى ما وراء الصور لا يبدو محوًا إلا من وجهة نظر خاصة وعرضية فى عالم الشهود، ولكنه فى الحق انتقال المشهود إلى الغيب، وهو انتقال بطريق العودة إلى السكينة الأبدية للمبدإ الأسمى، والذى لا يوجد خارجه شيء اللّهم إلا على نحو وهمى.

ويُنظر إلى كل من هذه الأوجه أو الوجهات الإلهية على أنه مزوَّد بقوة أو طاقة خاصة يطلقون عليها *شاكتى* Shakti، ويرمز إليها بصورة أنثوية، *فشاكتى براهمآ* هى *ساراسواتى* Saraswati *وشاكتى فيشنو هى لاكشيمى* Lakshimi، *وشاكتى شيفا* هى *بارفاتى* Parvati ، ونجد سواء أكان بين *الشيفويين* أم *الفيشنويين* من يميل أكثر

إلى التعلق بقوى *شاكتى*، ويطلق عليهم صفة *الشاكتيون* *Shaktas*. وزد على ذلك فإن كل مبدإ من المبادئ التى تحدثنا عنها يمكن أن يُنظر إليه من وجهات نظر أكثر خصوصية، وأن كلا منها يستطيع أن يحمل وجهات نظر أكثر إيغالا فى الخصوصية والثانوية حتى إنها لتوصف عادة بأنها 'تناسل رمزى'. ونحن لا نستطيع أن نطرح هنا كل هذه المفاهيم فليس غرضنا على التحديد هو عرض النظريات ذاتها، ولكن بيان بأى روح يجب أن تُدرس إذا كان المرء يريد أن يفهمها. ولكل من *الشيفاويين* و *الفيشناويين* كتبهم الخاصة فى مجموع الكتب التراثية المعروف باسم *سميريتى*، وتستجيب بصورة خاصة لميولهم، ونعنى بها *البورانات* *Buranas* و *التانترات* *Tantras*، ولكن هذه الميول تتأكد بشكل لافت فى تفسير النظرية الهندوسية *للأفاتارات* *Avataras* أو 'التجليات الإلهية'، وهذه الدراسة التى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم الدورات الكونية تستحق أن تُنجز، ولكننا لا نستطيع التفكير فى إجرائها حاليًّا. لكننا سوف نضيف ببساطة من أجل الوصول إلى ختام لموضوع *الفيشناوية* و *الشيفاوية* أنه مهما كان الطريق الذى يختاره المرء باعتباره أكثر ملاءمةً لطبيعته الخاصة فإن الهدف النهائى الذى يقصده هو كان أصوليا بحق أى التحقق الفعلى على المستوى الميتافيزيقى، وهو الذى لا بد أن يكون مباشرًا سواء أزادت هذه المباشرة أم قلَّت، ولا بد أن يكون أيضًا كاملا مهما تباينت درجة هذا الكمال حسب ظروف ومدى اتساع الإمكانات العقلية لكل واحد من البشر.

الباب الثامن

وجهات نـظر من داخل النـظرية

يتبين من التفسير السابق كيف أن وجهات النظر المتعددة يمكن أن تتعايش سويًّا داخل إطار الوحدة الجوهرية لذات النظرية التراثية دون أن تتأثر النظرية التراثية ذاتها بأية طريقة كانت بهذا التعدد. وحيث إن كل شخص يأتى إلى الحياة ومعه طريقته فى النظر إلى الأمور نستطيع القول أن هناك من طرق الفهم بقدر ما هناك من الأشخاص ولكن هذا يصح فقط عندما تكون هناك نقطة يبدأ منها طرح الفكرة، وبمجرد الارتفاع عن مستوى الفردية فإن كل تلك الاختلافات تتسق تدريجيًّا حتى تختفى حتمًا، فليس هناك ما يمنع ذلك. وكل امرئ يمكنه أن يتخير لنفسه وضعًا فى واحدة من وجهات نظر شتى بغض النظر عن الاختلافات الكامنة فى الطبائع المخصوصة للإنسان حتى يتسنى له دراسة النظرية من وجهات نظر محددة، وكلما ازدادت خصوصيتها أى كلما ابتعدت فى ترتيب تنازلى من التطبيقات عن دائرة المبادئ الكلية. والنطاق الكامل للاحتمالات الممكنة والمشروعة دائمًا ما يجتمع من حيث التركيب ومن حيث المبدأ فى النظرية ذاتها، ويكفى للإشارة إلى طبيعة هذا التركيب فى كل حالة على حدة ما ذكرناه سلفًا عن موضوع تعدد المعانى المتضمنة فى المتون التراثية، إذن تصبح المسألة فقط هى التفسير الصارم للنظرية الأساسية التى تطورت من وجهة النظر المعنية.

وهذا هو بالضبط ما تعنيه الكلمة السنسكريتية *دارشانا* *Darshana*، التى لا تعنى سوى 'البصر' أو 'وجهة النظر'، حيث إن جذر الفعل الذى اشتقت منه **د رِ ش** يعنى 'يرى'. و *الدارشانات* إذن هى 'وجهات النظر' داخل النظرية، وليست كما يتخيل معظم المستشرقين 'نظمًا فلسفية متناقضة أو متعارضة'، وطالما كانت وجهات النظر

المعنية أصولية صرفًا فلا يمكن بشكل طبيعى أن تكون موضعًا للتعارض أو التناقض مع بعضها بعضًا. وقد بينَّا سلفًا كيف أن المفاهيم المذهبية التى تولَّدت من ذلك الفكر الفردى العزيز على قلوب الغربيين المحدثين يعنى نفى الميتافيزيقا، والتى هى جوهر النظرية، كما أشرنا أيضًا إلى التمايز العميق بين الفكر الميتافيزيقى والفكر الفلسفى، وأن الأخير ليس إلا صيغة خاصة لصيقة بالغرب، والتى لا يمكن تطبيقها على المعرفة فى النظرية التراثية المصونة فى نقائها المتكامل. وإذن فليس هناك فى كل الأحوال ما يسمى 'بالفلسفة الهندية' ولا 'بالفلسفة الصينية' طالما كنا نريد أن نحافظ للفلسفة على معناها المحدد فى مسار الفكر الإغريقى. وأخيرًا فإننا لو تأملنا على وجه الخصوص ما آلت إليه الفلسفة فى العصور الحديثة لوجدنا أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بأن غياب مثل هذا اللون من الفكر فى حضارة ما لا يستوجب الحسرة ولا الأسف، لكن المستشرقين لا يريدون أن يروا فى *الدارشانات* إلا فلسفات ونظمًا، ولا يهدأ لهم قرار حتى يلصقوا عليها شاراتهم وعناوينهم الأوروبية، وذلك لأنهم عاجزون عن الخروج عن 'الأطر الكلاسيكية'، ولأنهم يجهلون تماما الاختلافات الفارقة بين العقلية الشرقية والعقلية الغربية. إن موقفهم شبيه بموقف إنسان لا يعرف شيئا عن الحضارة الأوروبية الحديثة ووجد بالصدفة بين يديه مناهج التعليم فى إحدى الجامعات، فسوف يخرج بنتيجة وحيدة مؤداها أن علماء أوروبا موزعون بين مدارس كثيرة متنافسة لكل منها نظامه الفلسفى الخاص، وأن كبارهم هم الرياضيون فالفيزيائيون فالكيمائيون فعلماء الأحياء فالمناطقة فعلماء النفس. ومثل هذا الخطإ سيكون بالتأكيد مثارا للسخرية لكنه لن يختلف بحال عن المفهوم السارى بين المستشرقين، وهم لا يستحقون حتى العذر بسبب الجهل، بل الأرجح أن جهلهم لا ينفع معه اعتذار. وإنه لأمر يقينى أن مسائل المبدإ التى هجروها عامدين لم تخطر لهم أصلا على بال، وأنهم قد صاروا محصورين فى تخصصات ضيقة حتى أصبح من العسير عليهم أن يفهموا هذه المسائل أو أن يدركوا مغزاها. إنها حالة غريبة من 'قصر النظر العقلى' فى مرحلة متأخرة. ويستطيع المرء القول بأنهم بأهوائهم هذه لن يستطيعوا أن ينفذوا إلى المعنى الحقيقى لأى جانب من جوانب أية نظرية كانت من النظريات الشرقية التى كرسوا أنفسهم لمهمة تفسيرها على طريقتهم، وبما يتفق مع وجهات النظر الغربية تمامًا.

ولكى نعود إلى الفهم الحقيقى للأمور نقول بأن وجهات النظر التى يمكن من خلالها دراسة النظرية هى متعددة وقابلة للنماء، ولكنها ليست كلها سواء، فمنها ما هو

أكثر أهمية من غيره بشكل ما، وبحيث يكون بعضها تابعًا لبعض. وهكذا يمكن دائمًا تجميع وجهات النظر الثانوية حول وجهات النظر الرئيسة، وهذه الأخيرة هى وحدها الجديرة بالدراسة الخاصة على أساس أنها فروع من النظرية، وأن الوجهات الأخرى لا تعدو مجرد تقسيمات فرعية بسيطة، حتى لا يعود من الضرورى تحديدها فى معظم الحالات. وهذه هى الأقسام الكبيرة، أو قل هى الفروع الرئيسة المسماة *بالدارشانات* بالمعنى التى تتخذه هذه الكلمة عادة، وبحسب التقسيمات المعترف بها فى الهند وهى على التحديد ستة، ووجب الحذر لأنه عدد *الفيدانجات* *Vedangas* نفسه.

وتعنى كلمة *فيدانجا* حرفيًّا 'عضو *الفيدا*'، وتستخدم هذه التسمية فى بعض العلوم الخاصة المساعدة *للفيدا* لأنها تشبه الأعضاء الجسدية التى يستخدمها المرء حتى يستطيع أن يتحرك. والمباحث الأساسية التى ترتبط بهذه العلوم التى سنشرع فى حصرها تؤلف جزءًا من الكتابات المعروفة باسم *سميريتى*، ونظرًا لارتباطها *بالفيدا*، فإنها تحتل منها مكان الصدارة. فهناك *شيكسا* *Shiksa* وهو علم البيان الصحيح والنطق السليم، بما يعنى معرفة القيمة الرمزية للحروف، وقوانين التجويد التى تطورت فى اللغة السنسكريتية أكثر من أية لغة أخرى، والواقع أن استخدام الطريقة الصوتية للكتابة فى لغة تراثية لا يتعارض مع حفظ المعنى الإيديوجرافى للحرف، وهو الأمر نفسه فى اللغتين العبرية والعربية. و*كهانداس* *Chhandas* هو علم العَروض الذى يحدد تطبيق البحور المختلفة بالتناظر مع التراتب الكونى الذى تعبر عنه، وهكذا نضعها فى صنف يختلف عن الشكل 'الشعرى' بالمعنى الأدبى البحت، ثم إن المعرفة العميقة بالإيقاع وتناظراته الكونية الذى يستخدم فى المراحل التمهيدية لبعض طرق التحقق الميتافيزيقى هو عنصر مشترك بين كافة الحضارات الشرقية رغم غرابته التامة عن الشعوب الغربية. و*فياكارانا* *Viakarana* هى النحو، وبدلا من أن تكون مجرد تراكم من القواعد التى تبدو تعسفية بدرجة ما، لأن أسبابها غير معروفة كما يحدث عادة فى اللغات الأوروبية فهى هنا قائمة على مفاهيم وتصانيف تظل أبدًا على علاقة وثيقة بالمعنى المنطقى للغة. و*نيروكتا* *Nirukta* هو تفسير المصطلحات المهمة أو الصعبة الواردة فى المتون *الفيدية*، ولا يعتمد هذا التفسير على الاشتقاق وحده، ولكنه يعتمد أيضًا على القيمة الرمزية للحروف والمقاطع التى تتكون منها الكلمة. وقد كان هذا مصدرًا لأخطاء لا تحصى عند المستشرقين الذين لا يفهمون هذه الطريقة الأخيرة للتفسير ولا يتصورونها، وهى طريقة

طبيعية تمامًا فى القبالة العبرية، والنتيجة هى أنهم غير قادرين على فهمها، وراغبين عن رؤية أى شىء سوى الأوهام الاشتقاقية واللعب بالكلمات فيما هو مختلف تمامًا. و*جضوتيشا* *Jvotisha* هو علم الفلك، وهو يتضمن الفلك والتنجيم معًا واللذان لم يفترقا أبدًا فى الهند، ولا فى أى تراث للشعوب القديمة ولا حتى بين اليونانيين أنفسهم، وهؤلاء استخدموا الكلمتين بلا تدقيق ليصفوا الشىء نفسه. والتمايز بين الفلك والتنجيم فى الواقع حديث للغاية، ولا بد أن نضيف أن 'علم النجم' التراثى الحق لا علاقة له بالطالع والتنبؤ الذى يرغب بعض الناس فى إلصاق بطاقة هذا الاسم عليه فى أوروبا المعاصرة. وأخيرًا نصل إلى *كولبا* *Culpa* وهى كلمة محمَّلة بمعان مختلفة شتى، ولكنها تعنى هنا مجمل المفاهيم المتعلقة بإقامة الشعائر، والمعرفة بها أمر ضرورى كى تكتسب الشعائر فاعلية كاملة، وهذه المفاهيم ترِكّز بعلامات ترقيم خاصة لا تختلف كثيرًا عن المستخدمة فى الجبر فى متون *السوترا* التى تنص عليها.

ولا بد أن نذكر شيئًا عن *الأوبافيدا* بالإضافة إلى ما ذكرناه عن *الفيدانجا*، وهى تعنى فروعًا من المعرفة من نوع أدنى، ولكنها قائمة على أساس تراثى صرف، وهذه الفروع من المعرفة تشير إلى مجال التطبيقات العملية. وهناك أربعة *أوبافيدات* مرتبطة *بالفيدات* الأربعة التى تستقى منها مبادئها المناظرة، و*أيورفيدا* *AyorVeda* هو علم الطب المرتبط *بريجفيدا*، و*دانورفيدا* *DanorVeda* هو العلم العسكرى المرتبط *بياجورفيدا* *YagorVeda*، و*جاندارفافيدا* *GandarvaVeda* هو علم الموسيقى المرتبط *بسامافيدا* *SamaVeda*، و*ستآباتيافيدا* *StapthiaVeda* تتضمن علمى الميكانيكا والعمارة ويرتبط *بأثارفافيدا* *AtharvaVeda*. وهذه كلها فنون أكثر من كونها علومًا وحسب الأفكار الغربية، ولكن المبدأ التراثى الذى أُسبغ عليها هنا يضفى عليها مفهومًا مختلفًا. وبالطبع فإن تعداد *الفيدانجات والأوبافيدات* هنا لا يعنى أنه ليس هناك علوم بخلافها لم تذكر فى هذه القائمة، وبعضها على الأقل قد غُرس فى الهند من عصور سحيقة، فمن المعروف أن الرياضة على الأخص التى عرفت عمومًا بأسماء *جانيتا* *Ganita*، و *باتاجانيتا* *Pataganita*، و*فياكتاجانيتا* *Viactaganita* وكلها تعنى الحساب، و*بيجاجانيتا* *Pigaganita* وهو الجبر، و*ريخاَجانيتا* *Rekhaganita* وهى الهندسة المستوية وقد مرت بتطورات هائلة خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، واللذين استفادت منهما

أوروبا لاحقًا بوساطة العرب.

وبعد أن قدمنا هذا المسح المختصر لمجمل العلوم التراثية فى الهند، وكل منها يتضمن جوانب ثانوية من النظرية، فسوف نعود الآن إلى *الدارشانات* التى تعتبر أيضا من المكونات المتكاملة لهذه المعرفة، وعدم فهمها سوف يؤدى بالمرء إلى الفشل فى فهم أى شيء عن المعرفة. فلا يجب أن ننسى أن وصف أعمال مفكر 'بالأصالة' أو 'الجدة' فى الهند والصين هى من أقذع الإهانات التى يمكن أن توجه إليه، ففى الحضارات التراثية الجوهر، تكفى هذه الصفات لحرمان تلك الأفكار من اكتساب أى معنى حقيقى. ولا شك أنه يحدث اختلاف بين المدارس التى تقوم على دراسة واحدة أو أخرى من *الدارشانات* حول تفسير نقطة أو أخرى، ولكن هذه الخلافات لم تستطع أبدًا أن تذهب بعيدًا دون أن تشتط بوضوح عن حدود الأصولية، إذ إنها عادة ما تتناول مسائل ثانوية فحسب، وهى فى الواقع أكثر ظهورًا منها وجودًا، ولا تعدو الفروق الحقيقية أن تكون اختلافات فى التعبير، ثم إنها ذات فائدة من حيث ملاءمتها لأنماط مختلفة من الذكاء. ذلك إلى جانب أن 'وجهة النظر' ليست ملكية خاصة لأية مدرسة أو أخرى، ولكن أولئك الذين ينظرون إلى الأمور بسطحية تبدو لهم 'وجهات النظر' هذه مرتبطة بالمفاهيم الخاصة بالمدارس التى أنتجتها، ويتقمص هذا الخلط الغربيين الذين اعتادوا على مرجعية الأفراد فى كل المفاهيم التى سمعوا بها باعتبارها 'اختراعا'. وهذه الفرضية مضمرة بدرجة كبيرة فى منهجهم 'التاريخى'، وحتى وجهة النظر الدينية فى العصر الحاضر لم تستطع تجنب نتائج هذا المنحى العقلى الذى يحشد ضدها كل موارد التأويل المضاد للتراث التى أشرنا إليها سلفًا.

والدارشانات الستة هى *نايايا* Nyaya *وفايشيشيكا* Vaisheshika، *وسانخيا* Sankhya، *ويوجا* Yoga، *وميمانسا* Mimansa، *وفيدانتا* Vedanta وهى عادة ما تحتل هذا الترتيب فى أزواج بحيث يسهل متابعة روابطها، أما فيما يتصل بالرغبة فى تحديد تتابعها الزمنى، فهذه مسألة لا نفع فيها كما بينًّا سلفًا، حيث إننا مهتمون بوجهات نظر كانت مندمجة معًا منذ البداية فى اتساق كامل مع النظرية الأولانيَّة. ولكى نعرض لها باختصار يمكن القول بأن الأوليين منهما تحليليتان، والأربعة الباقيات تركيبية، والأخيرتان منها تتميزان عن باقى الستة بأنهما تفسير لمتون *الفيدا* ذاتها، وهما اللذان اشتق منهما الباقيات، كما أن الآراء المهرطقة لا تجد سبيلا إليها حتى لو كانت جزئية،

فى حين ظهرت بعض تلك الآراء فى المدارس التى تخصصت فى دراسة *الدارشانات* الأربع الأخرى. وحيث إن التعريف المختصر *للدارشانات* سوف يكون بالضرورة ناقصًا وصعب الفهم، فقد رأينا أن نخصص لكل منها بابًا، خاصة وأن الموضوع مهم إلى حد كبير فيما يتصل بهدف العمل الحالى كى يستحق أن يعامل بشىء من الإسهاب.

الباب التاسع

عن المنطق 'نايآيـا'

يجب أن يُحدد معنى *نايآيا* بأنه 'منطق' أو 'منهاج'، ويدعى بعض الناس أنه بدأ بالدلالة على اسم مدرسة ثم صار بعد ذلك مرادفًا للمنطق، وهذا من شأنه أن يقلب الترتيب الطبيعى للأمور، فمن الواضح أن المدرسة لا بد وأن تكتسب اسمًا يحمل معنى أسبق من وجودها، وهذا الرأى فى معنى *نايآيا* يوحى بالعكس التام المقابل لهذه الحقيقة الواضحة، ذلك إلى جانب أنه لا يمكن القول بأن *دارشانا* معينة يصح أن تصبح حكرًا على مدرسة بعينها. والحقيقة أن المنطق قد كان ولا زال هو موضوع *الدارشانا* المقصودة، والمسندة إلى *جواتاما* وهذا الاسم لا يشير إلى شخص بعينه، وقد كان استخدامه شائعًا كاسم شخص وكاسم أسرة فى الهند القديمة، وليس مصحوبًا فى حالتنا هذه بأية بيانات سيرة شخصية. وهذا نمطى لما يحدث فى الشرق دائمًا فى مثل هذه الأمور، حيث لا يُعتد بالشخصيات فيما يتصل بالنظرية، ومن المحتمل حقًّا أن شخصًا باسم *جواتاما* قد عاش فى زمن سحيق وفى تاريخ غير محدد، قد عكف على دراسة هذا الفرع من المعرفة الذى يشتمل على المنطق، ولكن هذه الحقيقة المحتملة ليست بذات بال، وقد توالى تداول الاسم لأسباب رمزية بحتة كى يدل على ما هو حقًّا 'إجماع فكرى' مكون من أولئك الذين عكفوا على دراسة الفرع نفسه من المعرفة، وطوال تاريخ غير محدد أيضًا، شأنه فى ذلك شأن بدايته. ثم إن هذه 'الهوية الجمعية' التى هى على منوال المثال الذى ذكرناه سلفًا عن *فاياسا* لا يشكل مدرسة بالمعنى المعتاد للكلمة، ولكنه يمثل وظيفة فكرية أصيلة، ويمكن قول الشىء نفسه عن كل أسماء الأعلام التى نجدها مرتبطة بطريقة شبيهة بكل من *الدارشانات*. وذكر هذه الملاحظات مرة واحدة ونهائية سوف يريحنا من الإشارة إلى هذه المسألة مرة أخرى.

ذكرنا أن *نايايا* تعنى منطقًا بشكل جوهرى ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك وجوب فهم الاصطلاح فى حالتنا هذه بتحدد أقل كثيرًا مما يضفيه عليها الغربيون، فليست مجرد فرع من فلسفة، ولكنها وجهة نظر تتعلق بالنظرية كلها. والمنطق الهندوسى يفلت من التخصصات الضيقة التى لا مهرب منها لو أن المنطق متخذ فى صيغته الفلسفية، كما أنه لا يمكن ضغط المنطق الهندوسى فى حدود أى نظام، وهو بهذا يتمتع بمجال أوسع كثيرًا من المنطق الغربى. وحتى نقدر هذه النقطة حق قدرها، علينا أن نرجع لما قيل عن خصائص الميتافيزيقا وأن ما يشكل هدف التفكير الصحيح ليس الأشياء المطروحة للدراسة، ولكن الزاوية التى تُدرس منها. والمنطق كما ذكرنا سلفًا يتعلق بأحوال الفهم الإنسانى فكل ما هو قابل للنظر فيه منطقيًّا يمكن أن يكون موضوعًا للفهم الإنسانى، طالما يتم تفهمه فى إطار هذه العلاقة. ويشتمل المنطق فى مجاله إذن على كل الأشياء التى تصبح 'موضوعًا للبرهان'، أى موضوعًا للمعرفة العقلانية والجدلية، ويشكل هذا المفهوم فى *نايايا* معنى اصطلاح *بادارثا* *Padartha*، وهو يوجد أيضًا رغم فروق معينة فى المنطق الغربى القديم بمعنى 'تصنيفات' أو 'تقسيمات'، وإذا كان للأقسام والتصنيفات التى أقرها المنطق أن تتمتع بقيمة أنطولوجية فذلك نابع من حقيقة أن هناك تناظرًا بين المنطق وعلم الوجود 'أنطولوجيا'، بشرط عدم قيام تعارض أصولى أو اصطناعى بين الذات والموضوع مثلما يحدث فى الفلسفة الحديثة. ثم إنها لا تشكل سوى تطبيق بسيط فى المرتبة الفردية على أن المبادئ المنطقية وحتى أكثرها عمومية يمكن أن تدَّعى انتسابها إلى المبدإ الميتافيزيقى أو المبدإ الأسمى.

وتتكون *نايايا* من ست عشرة *بادارثا*، تسمى أولها *براماًنا* *Pramana*. والمعنى المعتاد لهذه الكلمة 'بيِّنة' ، ويمكن أن تترجم أيضًا إلى 'برهان'، إلا أن هذا الشكل الأخير يمكن أن يكون مضللا فى حالات شتى إذ يستدعى إلى الذهن المفهوم الديكارتى للبرهان، الذى لا تعدو فائدته حقًّا مجال الرياضة. وحتى نثبت المعنى الصحيح لكلمة *براماًنا*، لا بد أن نشير إلى أن معناها الأصلى هو 'مقياس'، وتعنى هنا الوسائل المشروعة للمعرفة فى الإطار العقلانى، وكل من هذه الوسائل قابل فى الواقع للتطبيق إلى حد ما تحت شروط معينة خاصة، أو بكلمات أخرى فى إطار حقل معين تعرِّف حدوده أفقها. وتعداد هذه الوسائل المعرفية أو التبيانية تشكل التصنيفات الثانوية *للبادارثا* الأولى، وأما الثانية منها فتسمى *براميا* *bramya*، أو 'ما سوف يتبين'، أى ذلك الذى سوف يُعرف عن طريق وسيلة أو أخرى من تلك الوسائل، وهو تصنيف

لكل ما يستطيع الفهم الإنسانى أن يصل إليه. وبقية *البادارثات* أقل أهمية، وتتناول أساسًا صيغ التفكير والتبيان المختلفة، ولن نحاول هنا ذكر القائمة الكاملة، وسنكتفى بذكر إحداها وهى التى تتناول مصطلحات أطروحة معتادة.

والأطروحة المقصودة تسمى أيضًا *نايآيا*، ولكنها ترد هنا بمعنى ثانوى ومحدد، وهى فى الواقع النمط الأولى للبرهان المنهجى، وتحتوى فى شكلها النهائى على خمس *أفيانات* *Avianas*، أو أعضاء مكونة أو اصطلاحات *براتيجنآ* *Pratigna* وهى القضايا التى تحتاج إلى برهان، وهيتو *Hetu* وهى الأسباب التى تبرر هذه القضايا، و*أوداهارانا* *Udaharana* وهى المثل المضروب للتدليل على الأسباب، ويستخدم كتصوير للأسباب بذكر حالة مشهورة، و*أوبانايا* *Upanaya* وهى التطبيق على الحالة الخاصة المعنية وهى القضية، وأخيرًا *نيجامينا* *Nigamina* وهى النتيجة أو الاستنتاج، وهى تأكيد محدد للقضية التى ثبتت بالبرهان. وهذا هو الشكل الكامل لأطروحة منطقية، ولكنها غالبًا ما تقدم فى شكل مبسط أو مختصر، فإما أن تتكون من المصطلحات الثلاثة الأولى أو المصطلحات الثلاثة الأخيرة، وقد كان الشكل الأخير على الأخص هو الذى يتشابه معه القياس المنطقى كما أرساه أرسطو نظريًّا إلى درجة كبيرة. ثم إن المعانى المكافئة للاصطلاحات الأكبر والأصغر توجد هنا على التوالى باسمى *فيآباكا* *Vyapaka* وهى الوعاء الحاوى، و *فيآبا* *Vyapa* وهى المحتوى، وهى ترجع إلى وجهة النظر نفسها فى الامتداد المنطقى، أما بالنسبة إلى المصطلح الوسيط فإن وظيفته تحقق بالعقل، هيتو *Heto*، ويدعى أيضًا *لينجا* *linga*، أى العلامة التى نتعرف بها على *فيآبتى* *Vyaapti*، أى الصلة التى توحد الوعاء والمحتوى. ورغم هذا التشابه القائم بين قياس أرسطو و*نايآيا*، والذى يوحى على الأقل بفرضية محتملة هى أن أرسطو كان يعلم شيئًا عن *نايآيا* لا يصح أن تتسبب فى نسيان الفروق الجوهرية بينهما، ففى حين أن القياس اليونانى بعد أن قيل كل شىء لا يُحمل سوى على مفهوم أو فكرة الأشياء، أما القياس الهندوسى فإنه يُحمل على الأشياء ذاتها بشكل أكثر مباشرة.

وهذه الملاحظة الأخيرة تستلزم تعليقًا، فأولا لا شك أنها تتعلق بباطن الشىء المقصود من عملية العقلنة وليست قاصرة على شكله الخارجى، وقد يكونان الشىء نفسه فى الحالتين. وقد قلنا إن الانفصال والتعارض بين الذات والموضوع هى سمة خاصة من سمات الفلسفة، ولكن التمايز بين الشىء وفكرته عند اليونانيين قد أوغل أكثر من ذلك،

بمعنى أن المنطق عندهم يقتصر على العلاقة بين الأفكار، كما لو كانت الأشياء لا تصل إلى علمنا إلا عن طريق الأفكار. ولا شك أن المعرفة العقلية هى معرفة غير مباشرة وهى لذلك معرضة للأخطاء، إلا أنها إن لم تفلح إلى حد معين فى الوصول إلى الأشياء ذاتها فإنها تكون تخيلية تمامًا، ولا يمكن أن تسمى معرفة بحال، وبأى معنى من معانى الكلمة. وإذا جاز القول بأن الموضوع يمكن أن يُعرف فى الصيغة العقلانية بوساطة الفكرة عنه، فذلك لأن الفكرة تحتكم على شىء من الموضوع ذاته، وتشترك فى طبيعته بالتعبير عنها فى علاقتها بنا. ولهذا السبب فإن المنطق الهندى لا يقتصر على النظر فى الطريقة التى نستوعب بها الأمور، ولكنه ينظر أيضًا إلى الأشياء ذاتها كما نستوعبها، حيث إن استيعابنا لن يكون حقيقيًّا لو أنه منفصل تمامًا عن موضوعه، وفى هذا المقام فإن التعريف المدرسى للصدق بأنه تطابق الأشياء مع العقل *adaequatio rei et intellectus*، فى كافة درجات المعرفة هو ذلك الذى يقترب أكثر فى الغرب من وجهة نظر النظريات التراثية الشرقية، لأنها تتفق بأقرب شكل ممكن مع المفهوم الميتافيزيقى البحت. ثم إن النظرية المدرسية فى تعاليمها عن الخطوط العريضة لفلسفة أرسطو قد صححتها وأكملتها فى عدة نقاط، ولكنها للأسف لم تستطع التحرر تمامًا من التحديدات التى فرضها ميراثها من صيغ الفكر اليونانى، وللأسف أيضًا فإن المدرسيين لم يفهموا النتائج العميقة المترتبة على المبدإ الذى وضعه أرسطو عن التثُّبت بالمعرفة.

وما يتمخض عن هذا المبدإ هو أنه من اللحظة التى تعرف فيها الذات الموضوع وبأية درجة من الجزئية أو السطحية فإن شيئًا من الموضوع يستحضر فى الذات، ويصبح جزءًا من كيانه، ومن أية زاوية نظرنا إلى هذا الأمر فإن ما نرى ليس إلا الأشياء ذاتها وهى التى تشكل فى كل حالة أحد صفاتها من جانب ما، أى أحد العناصر التى تشكل جوهرها. ولنعترف أن هذه هى 'الواقعية'، فالحقيقة أن هذه هى طبائع الأشياء، والكلمات لا تغير من هذا الأمر، ووجهات النظر المخصوصة عن 'الواقعية' و'المثالية' بتعارضها المذهبى القائم من واقع علاقتهما ليستا قابلتين للتطبيق فى حالتنا هذه، حيث إننا قد ارتحلنا بعيدًا عن نطاق الفكر الفلسفى. كما لا يصح أن ننسى أن فعل المعرفة له جانبان فلو كان تثُّبتا للذات مع الموضوع فهو للسبب نفسه تمثُّل للموضوع فى الذات فالوصول إلى جوهر الأشياء يجعلنا عارفين بها، وبكل قوة الكلمة كحالات وصيغ من وجودنا ذاته، وإذا كانت الفكرة بقدر صحتها وكفاءتها تشارك الأشياء طبيعتها، فذلك لأن من طبيعة الأشياء أيضًا أن تشترك فى طبيعة الفكرة. وليس

هناك عالمان منفصلان مختلفان جذريًّا كما تقترح الفلسفة الحديثة عندما تطلق عليهما 'الذاتى' و'الموضوعى'، ولا عالمان منطبعان أحدهما على الآخر مثل 'العالم المفهوم' و'العالم المحسوس' كما أسماهما أفلاطون، ولكن كما يقول العرب بأن 'الوجود واحد'، وكل ما فيه ليس إلا تجليات فى صيغ متعددة لذات المبدإ وهو 'الوجود الكلى'.

الباب العاشر

عن السمات الشخصية ' فايشيشيكا'

يشتق اسم *فايشيشيكا* *Vaisheshika* من كلمة *فيشيشا* *veshesha*، التي تعنى 'شخصية متميزة'، وتعنى بالتالى 'فردى' وهذه *الدارشانا* إذن خاصة بمعرفة ما هو فردى فى ضوء صيغة متميزة، وفى وجودها العارض. وفى حين تعالج *نايايا* الأشياء فى علاقتها بالفهم الإنسانى فإن *فايشيشيكا* تراها مباشرة كما هى فى حد ذاتها، ومن السهل ملاحظة الفوارق بين وجهتى النظر هاتين، على أن صلتهما ببعضهما واضحة هى الأخرى، حيث إن معرفة الشىء فى نهاية المطاف متوحدة مع الشىء ذاته، إلا أن الاختلاف بين وجهتى النظر يختفى حين يتحقق التعالى عليهما، وتظل تمايزاتهما محفوظة دائمًا على حدود المنطقة التى تصبحان فيها قابلتين للتطبيق. ومن الواضح أن هذه المنطقة هى الطبيعة المتجسدة فى الوجود، والتى تفقد خارجها وجهتى النظر المقصودتين كل معنى. إلا أن التجليات الكلية يمكن النظر إليها بطريقتين مختلفتين، إما بشكل تركيبى يبدأ من المبادئ التى نشأت منها والتى تحدد خصائصها فى كل صيغة من صيغها المختلفة، وهذه هى وجهة نظر *سانخيا* *Sankhya* كما سنبين لاحقًا، وإما أن ننظر إليها بشكل تحليلى بتمييز عناصرها المكوِّنة لها فى تكاثرها، وهذا هو المستوى الذى تتناوله *فايشيشيكا*. وهى قادرة حتى على قَصْرِ ذاتها على اعتبارات خاصة لحالة واحدة من حالات الوجود الكلى، وذلك مثل ما نجد فى العالم المُدرَك، وهذا فى الواقع هو مجالها الوحيد أو يكاد حيث إن أحوال الصيغ الأخرى هى أمور خارج حدود استيعاب الحواس الفردية للإنسان، وهذه الصيغ لا يمكن الوصول إليها سوى من أعلى أى من ذلك العنصر فى الإنسان الذى يسمو على المحددات والنسبيات الكامنة فى الفرد. ومن الواضح أن هذا يذهب بعيدًا فيما وراء وجهة النظر المتميزة التحليلية تلك التى يتعين علينا أن نصفها، إلا أن

شرح وجهة نظر ما لن يكتمل إلا بالتعالى عليها حتى تُفهم تمامًا، بشرط ألا تطرح باعتبارها مستقلة فى وجود منفصل، وأنها هى المبرر الكامل لذاتها، ولكنها تُرى فى إطار اعتمادها على مبادئ معينة كانت وجهة النظر تلك واحدًا من تطبيقاتها فى إطار ظروف عارضة تنتمى بدورها إلى نظام مختلف أعلى.

وقد رأينا كيف أن هذه المرجعية إلى المبادئ التى تضمن الوحدة الجوهرية للنظرية فى كل فروعها هى سمة مشتركة فى كافة أشكال المعرفة التراثية فى الهند، وهى ترسم الاختلاف العميق الذى يفصل بين *فايشيشكا* وبين وجهة نظر البحث العلمى كما يفهمها الغربيون، إلا أنه يبقى القول بأنهما أقل تباعدا من غيرهما من الفروع. والحقيقة أن *فايشيشيكا* تقترب من وجهة النظر التى عرفت فى اليونان باسم 'الفلسفة الطبيعية'، والتى رغم كونها تحليلية فهى أقل تحليلية من العلم الحديث، وهى بالتالى أقل عرضة لتحديد المواصفات الضيقة التى تلقى بالعلم الحديث فى متاهة التجريب التى لا تنتهى. و*دارشانا فايشيشيكا* تعنى أمرًا هو بالضرورة أكثر معقولية، وحتى أعمق فكرًا فى المفهوم الصحيح للكلمة عن العلم الحديث، فهو أكثر معقولية لأنه رغم وجوده فى النطاق الفردى متحرر من التجريبية، وهو بذلك أشمل فكرًا، لأنه لا تغيب عنه أبدًا حقيقة أن الوجود الفردى بكامله معتمد على مبادئ كلية، ومنها يُشتق كل ما هو قادر على إيجاده فى حيز الوجود. وقد أشرنا إلى أن القدماء كانوا يعنون باصطلاح 'طبيعيات' علم 'الطبيعة' بأعرض مفهوم له، والاصطلاح نفسه يمكن أن يكون مناسبًا هنا ولكننا نحسب لعكس ذلك أيضًا من الضيق الذى اكتسبه فى الاستخدام الحديث اتباعًا لنظيره من الضيق الذى أصاب وجهة النظر التى قُدِّرَ على أساسها. وإذا كان علينا أن نتخير اصطلاحًا غربيًّا يطابق مفهومًا هندوسيًّا فربما يحسن الحديث عن *فايشيشيكا* باعتبارها 'علم الكون'، أو الكوزمولوجيا، والحق أن علم الكوزمولوجيا فى القرون الوسطى كان يتعلق بتطبيق الميتافيزيقا على عوارض العالم المحسوس، وهو أقرب إلى هذه *الدارشانا* من 'الفلسفة الطبيعية' اليونانية، والتى دائمًا ما تستقى مبادئها من تلك العوارض فقط وفى حد ذاتها، أو تبحث عنها على الأكثر فى النطاق الذى يعلوها مباشرة، ولكنه لا زال مخصوصًا من وجهة نظر *سانخيا*. ونظرًا للطبيعة الخاصة لمادة *فايشيشيكا* فإنها تنتهى إلى إنتاج ميل 'طبيعى' فى دوائر خاصة من بين المهتمين بدراستها، ولكنها لم تصل أبدًا إلى درجة الشيوع فى الهند لغرابتها على العقل الشرقى كما

وصلت فى اليونان عن طريق مدرسة 'الفلاسفة الطبيعيين'، أو على الأقل بعض المدارس التى تأثرت بأحط أشكال *البوذية* المحرَّفة، والتى دفعت بها إلى أقصى استنتاجاتها المنطقية، وقد كان ذلك ممكنًا لأنهم كانوا خارج الوحدة التراثية للهند. إلا أنه يبقى من الصحيح القول بأن ذلك الميل الذى يؤكد وجوده فى المفهوم 'الذرى' موجود بالفعل فى التعاليم المعتادة *لفايشيشيكا* حيث إن أصل مفهوم الذرية هذا بما فيه من هرطقة يُسند إلى *كانادا* بالتزامن مع تطور *فايشيشيكا* ذاتها، ولكن لا حاجة لأحدهما بالارتباط بالآخر. ويبدو أن اسم *كانادا* يحمل تلويحًا بهذه النظرية، وإذا كان ذلك مجرد اسم شخص فهو لن يعدو أن يكون اسم عائلة، وحقيقة تداوله المطرد تثبت قلة شأن الفردية عند الهندوس. وعلى كل حال فمن الممكن استنتاج المغزى الذى يحمله هذا الاسم حاليًّا من واقع الانحراف الذى يعبِّر عنه، فهو أشبه 'بمدارس' الغرب القديمة منه بأى أمر يوجد فى *الدارشانات* الأخرى.

و*فايشيشيكا* شأنها شأن *نايآيا* تميز بين عدة *بادارثات*، ولكنها تحددها من وجهة نظر مختلفة، ومن ثم فإنها لا تتطابق أبدًا مع تلك التى تخص *نايآيا*، وإن كان من الممكن أن تلتقى كلها فى التقسيمات الفرعية *لنايآيا*، وأعنى بها *براميا* *prameya*، أو 'موضوع البرهان'، وهكذا تقابل *فايشيشيكا* ست *بادارثات*، أولها التى تسمى *درافيا* *dravya*، وتترجم هذه الكلمة عادة إلى كلمة *substance* 'مادة أولية أو جوهر قابل'، وهى ترجمة لا بأس بها إذا فُهمت بمعنى نسبى لا بمعنى ميتافيزيقى أو كلى، وذلك حتى تشير إلى 'الموضوع' بلغة المنطق، وهو المعنى نفسه الذى نجده فى مفهوم المقولات الأرسطية. و*البادارثا* الثانية هى *جونا* *guna*، وتترجم إلى 'الصفات أو الكيفيات'، وهى كلمة سوف نلتقى بها مرة أخرى فى الحديث عن *سانخيا*، ولكنها مطبقة هنا بطريقة مختلفة، حيث إن الصفات التى نتحدث عنها هى صفات الكائنات المتجسدة، وهى ما يدعوه المدرسيون 'حوادث أو عوارض' عندما ينظرون إليها من حيث علاقتها بالمادة أو الذات التى تعتبر أساسًا ماديًّا لها فى مذهب 'تجلى الوجود' فى صيغة ذاتٍ فردية. وإذا كان لتلك الصفات ذاتها أن تنتقل إلى ما وراء هذه الصيغة المعينة، فإنها تصبح أحد مكونات 'الجوهر'، محمولا على معنى تبادلى وتكاملى مع 'المادة' سواء فى التراتب الكلى أو حتى فى التشاكل النسبى للمرتبة الفردية، ولكن حتى الجوهر الفردى يقع بالكامل خارج وجهة نظر *فايشيشيكا* وتكمن فيه صفاته بصورة 'فائقة' وليس

بشكل 'صورى' يهتم فقط بالوجود فى أشد مفاهيمه تحديدًا، ولهذا كانت الصفات مجرد 'حوادث أو عوارض'.

لقد قصدنا أن نقول تلك التعليقات الأخيرة بلغة المتمرسين فى نظرية أرسطو والمدرسيين حتى يفهموها بسهولة، وهذه اللغة على قصورها هى أكثر الطرق كفاءة فى الاستخدام الغربى. فالمادة بقدر ما تسمح فى كلا المعنيين هى أصل تجلى الوجود، ولكنها ليست متجلية بذاتها بل بصفاتها، والتى هى حوادثها وعوارضها، وهى بالتالى لا توجد بشكل حقيقى فى معيَّة تراتب التجليات سوى من خلال المادة وبها، ففيها تكمن الصفات، ومنها ينتج الفعل. *والبادارثا* الثالثة هى *كارما* *karma* بمعنى الفعل، والفعل على اختلافه مع الصفة يمكن أن يُضَمَّ إليها فى إطار الفكرة العامة للصفات، فهى ليست سوى 'صيغة وجود المادة'، وتشير إلى ذلك حقيقة أن التعبير عن الصفات والأفعال فى اللغات يتحقق عن طريق الأفعال الوصفية. والفعل يؤخذ على أساس احتوائه على الحركة بالضرورة، أو بالأحرى على التغير، وهذه الفكرة الأبعد شأوًا هى التى تشتمل على الحركة كأحد مكوناتها، وتنطبق الحالة هنا تمامًا كما تنطبق على مفاهيم الفيزياء اليونانية. وعلى ذلك يجوز القول بأن الحركة هى صيغة لحظية وحادثة للوجود بينما الصفات هى نسبيًّا أكثر ثباتًا، وهى بقدر ما صيغة مستقرة، ولكن إذا نحن نظرنا إلى الفعل فى كلية نتائجه الزمنية واللازمنية، فسوف تختفى هذه الميزة أيضًا، وهو ما كان يبدو سلفًا لو تذكرنا أن كل الصفات أيًّا كانت تنبع من مبدإ واحد، ويمكن قول الشىء نفسه عن كل من المظهر والجوهر.

ويجوز لنا أن نتحدث بشكل أكثر اختصارًا عن *البادارثات* الثلاث الأخيرة وهى تمثل تصنيف العلاقات، أى صفات أخرى تتعلق بالمادة الفردية والمبادئ النسبية التى تعتبر شروطًا لتحديد تجليها. *فالبادارثا* الرابعة هى *سامانايا* *Samanaya* أى ارتباط الصفات التى تؤدى إلى تدرج النوع بكل الأشكال الممكنة، والخامسة هى خصوصية الاختلاف، وتسمى *فيشيشا* *Veshesha* بمعنى ما ينتمى إلى مادة معينة فقط، ويميزها عن كل ما عداها من المواد. والسادسة والأخيرة منها هى *سامافايا* *Samavaya* بمعنى الاحتشاد أى العلاقات الحميمة بين المادة وصفاتها الكامنة فيها، والتى تصبح بدورها صفات للمادة. وجُمَّاعُ هذه *البادارثانات* الستة يشكل المادة وكل صفاتها ويسمى *أبهافا* *abhava* أو اللاوجود، وهو مقابل لكلمة بهافا *bhava* بمعنى وجود، ويعدُّ عادة

بادارثا سابعة، ورغم أنها مفهوم سلبي فهي حقًّا مساوية لمفهوم 'النقص' أو 'الحرمان' بالمعنى الأرسطي.

أما عن التقسيمات الفرعية لتلك التصنيفات فهي لا تستحق ضياع الوقت حولها باستثناء *بادارثا* الأولى فهي عبارة عن الصيغ والشروط العامة للمواد المتفردة. وفيها نجد العناصر الخمسة *بهوتات* *bhutas* التي يتشكل منها الوجود المتجسد وهي *بريثفي* *prithwi* أي التراب، *وآب* *ap* أي المياه، *وتيجاس* *tegas* أي النار، *وفايو* *vayu* أي الهواء، *وأكاشا* *akasha* أي الأثير، وهي مرتبة بتسلسل تصاعدي بدءًا من الأخير من صيغ التجلي هذه، أي حسب الترتيب الذي يناظر وجهة النظر التحليلية *لفايشيشيكا*، في حين أن *سانخيا* ترتب هذه العناصر ترتيبًا مقلوبًا أي حسب ترتيب الاشتقاق. والعناصر الخمسة تتجلى بالصفات المناظرة لها والكامنة فيها، والتي تنتمي إلى التقسيمات الفرعية للصنف الثاني. وتلك الصفات هي المحددات المادية، التي تتكون من كافة ما يتصل بعالم الحواس، ومن الخطإ اعتبارها شبيهة بما يسمى 'الجسيمات البسيطة' الافتراضية للكيمياء الحديثة، أو حتى تماثلها في 'أحوال فيزيقية' لتفسير نظريات كوزمولوجية لليونانيين بشكل عمومي ودون كفاءة تذكر. ثم إن العناصر التي تتكون منها *درافيا* *dravya* تتضمن *كالا* *kala* أي الزمن و *ديش* *dish* أي الفضاء أو المكان، وهما الشرطان الأساسيان للوجود المتجسد، ويمكن القول بأنهما يمثلان بالتناظر مع فاعلية المبدأين اللذين يسميان *شيفا* *Shiva* *وفيشنو* *Vishnu* في عالم التجلي الكلي في صيغة عالم التجلي البرَّاني الذي تدركه الحواس. وهذه التقسيمات السبعة تتعلق بالوجود المتجسد فحسب، ولكن إذا نحن نظرنا إلى كائن متفرد، وليكن كائنًا إنسانيًّا باعتباره كلا واحدًا، فهو يحتوي بالإضافة إلى صيغته الجسدية على عناصر مكونة تنتمي إلى مستوى أعلى وهذه العناصر ممثلة هنا كآخر اثنتين من التصنيفات الفرعية وهما *آتما* *Atma* *وماناس* *Manas*. *وماناس* أو لنترجمها بأخرى مشتقة من الجذر نفسه 'عقل' *Mind Eng.* تشتمل على كلية الملكات النفسية التي تتعلق بالكائن الفردي والعقل هو الصفة الوحيدة بينها التي يختص بها الإنسان. أما بالنسبة إلى *آتما* *Atma*، فهي كلمة تترجم إلى 'الروح' بشكل مجمل، ولكنها ربما كانت أقرب إلى'الحق أو المبدإ المتعالي' الذي ترتبط به الشخصية، وهو أعلى منها، فهو مبدأ يتعلق بالفكر البحت، ويتميز عن *ماناس* أو بالأحرى عن المنظومة الجسدية بالطريقة نفسها التي تتميز بها الشخصية عن

الفردية بالمعنى الميتافيزيقى.

ويتجلى معنى الذرية على الأخص فى إطار نظرية العناصر المتجسدة، وتقول هذه النظرية بأن الذرة *آنو ano* تكتسب من طبيعة عنصر أو آخر من العناصر، ومن تجمع هذه الذرات المختلفة وفى زخم قوة يقال إنها 'غير مفهومة' أو *أدريشتا adrishta*، تتشكل كل الأجساد. وقد ذكرنا سلفًا أن هذا المفهوم مناقض بشكل رسمى *للفيدا*، التى تؤكد على العكس وجود العناصر الخمسة بكل ما يعنيه هذا الوجود، ووجهتا النظر هنا لا تشتركان فى أى جانب كان. ولعل من السهل كشف التناقض الكامن فى النظرية الذرية وخطؤها الرئيس هو افتراض أن العناصر البسيطة يمكن أن تتجسد فى المرتبة الجسدانية، فى حين أن كل ما هو جسدى هو بالضرورة مركب، وقابل للتقسيم من واقع أنه ممتد، أى خاضع لشروط المكان، ولو كنا نبحث عن شىء بسيط أو غير قابل للتقسيم فإن علينا أن نخطو بالضرورة خارج المكان أو الفضاء، وبالتالى خارج الصيغة الخاصة التى تشكل الوجود المتجسد. ولو أن كلمة ذرة قد حُمِلَت على معناها الصحيح وهو 'ما لا ينقسم'، وهو معنى لم يعد علماء الطبيعة يضفونه عليها، فيمكن القول بأن الذرة التى لا يمكن أن تتفكك إلى أجزاء، لا بد وأنها أيضًا لا تحتل فراغًا أو مكانًا، ولو أن العناصر أنجزت تعريفها ذاته فمن المستحيل عليها أن تكوِّن أجسامًا. وإلى جانب هذا السلسال المعروف الحاسم من الحيثيات يمكننا أن نضيف آخر، وقد لجأ إليه *شانكاراشاريا Shankarasharia* فى دحض النظرية الذرية[15] فلو أن شيئين اندمجا فإن ذلك يتم بطريقتين إما جزئيًّا أو كليًّا، والفرضية الأولى إذًا غير صالحة نظرًا لعدم وجود أجزاء، وتبقى الفرضية الثانية فقط، وهذا يعنى قول إن اندماج ذرتين لن يحدث سوى بحدوثهما المشترك بشكل بسيط بحت، ثم يترتب على ذلك أن ذرتين لن تحتلا فراغًا أكبر مما تحتله ذرة واحدة، ويتكرر ذلك بلا نهاية، وكما ورد فى الحيثيات الأولى فلن تكوِّن الذرات أيًّا كان عددها جسدًا. وهكذا لا تمثل النظرية الذرية سوى استحالة صرفة كما أشرنا عندما عالجنا موضوع الهرطقة، ولكن الذرية تُستثنى من وجهة نظر

---

15 Commentary on the Brahma–sutras, 2nd adhyaya, 1st Pada, sutra

فايشيشيكا، حيث إنها تختزلها إلى الجوهريات، وهى وجهة نظر مشروعة تمامًا، وقد أوفى العرض المتقدم بتعريف نطاقها ومعناها.

الباب الحادى عشر

عن الجدل 'سانخيا'

تتعلق *سانخيا* *Sankhya* بمجال الطبيعة أى التجليات الكلية، ولكنها تنظر إلى الطبيعة فى سياقها كما ذكرنا سلفًا بشكل تركيبى بدءًا من المبادئ التى تحكم إنتاجها والتى تستقى منها حقيقتها. وطرح وجهة النظر هذه وهى الوسيطة بين كوزمولوجية *فايشيشيكا* والميتافيزيقا تعزى إلى الحكيم *كابيلا* *Kapila*، ومرة أخرى فهذا الاسم ليس اسم شخص وكل الإشارات إليه لا تعدو الشخصية الرمزية فحسب، أما عن العنوان *سانخيا* فهو يترجم بعدة طرق، منها 'التعداد' أو 'القائمة'، وتترجم أيضًا بمعنى 'الجدل المنطقى' وتفصح خاصة عن نظرية مكرسة لتعداد الدرجات المختلفة للمخلوقات المتجلية، والمعنى الأخير هو حقًّا معنى *سانخيا*، والتى تنصرف تعاليمها إلى الفوارق والاعتبارات التى تميز بين الخمس وعشرين *تاتفا* *tatvas* أو مبدأ حقيقى، وتناظر الدرجات التى تتجلى فى تراتب بنيتها الهيكلية.

وإذ تضع *سانخيا* ذاتها فى وجهة نظر التجليات فهى تبدأ من *براكرتى* *pracriti* أو *برادهآنا* *bradhana* التى تعنى 'مادة الكون' دون تمييز أو تجلٍّ من أى نوع ولكنها منبع كل الأشياء التى تتجلى منها بالتعديل، وهذه *التاتفا* هى جذر التجلى أو *مولا* *mula*، *والتاتفات* التى تتبعها تمثل التعديلات فى مراحلها المختلفة. وأول مرحلة تالية لها تأتى *بودهى* التى تسمى أيضًا *ماهات* *Mahat* وهى المبدأ الأعظم. وهذا هو الفكر البحت الذى يتعالى نسبيًّا على الفرد، وهنا يبدأ التجلى، ولكننا لا زلنا فى مجال التراتب الكلى. وفى المرحلة الثانية نجد الوعى الفردى *آهانكارا* *ahankara*، الذى ينبع من المبدإ العقلى من خلال التحديد 'التخصيصى' إذا كان لنا أن نعبر عنه، والذى يُنتج العناصر الخمسة *تانمانترات* *tanmantras* التى تتلوه. وهى التحديدات غير المتجسدة التى لا تدرك، والتى سوف تصبح المبادئ الأساسية للعناصر الخمسة المتجسدة، وتأخذ

فايشيشيكا فى حسبانها تلك العناصر الأخيرة ولا نتعرض *للتانماترات*، التى لا حاجة لنا لفهمها سوى فى سياق فكرة العناصر أو الشروط التى تحكم الصيغة المتجسدة لمبدإ الوجود الكلى. ويتبع ذلك الملكات الفردية التى تنتج بالتفاضل فى الوعى الفردى الذى يمكن أن يقال عنه إنه يشتمل على كثير من الوظائف، والمعروف أن إحدى عشرة وظيفة عشر منها برَّانية ، وواحدة جوَّانية، والبرَّانية منها تشتمل على خمس ملكات معرفية هى على المستوى المتجسد الوظائف الحسية الخمس، والوظائف الحيوية الخمس، والعنصر الجوَّانى هو *ماناس* Manas، الذى هو ملكة لكل من المعرفة والفعل، وهو متصل مباشرة بالوعى الفردى. وأخيرًا نعود إلى العناصر الجسدانية الخمسة، وهى مرتَّبة هذه المرة حسب تجليها وبترتيب ظهورها، وهى الأثير والهواء والنار والماء والتراب، وهكذا يكون لدينا أربع وعشرون *تاتفا* وهى تشكل *براكرتى* وكل تراكيبها وتواليفها.

وعند هذه النقطة تنظر *سانخيا* إلى الأشياء فى علاقتها بالمادة فقط بالمعنى الكلى، وكما أوضحنا سلفًا من الضرورى أن نأخذ فى اعتبارنا تلازمًا مع تلك العلاقة مبدأً مناظرًا كطرف آخر لقطب التجلى وهو يسمى الجوهر. وهذا هو المبدأ الذى تطلق عليه *سانخيا* *بيروشا* Perusha أو *بوماس* Pumas، وتتناوله *التاتفا* الخامسة والعشرون، وهو مستقل تمامًا عما يسبقه، فكل الأشياء نابعة من *براكرتى*، ولكن لولا وجود *بيروشا*، لاقتصر ما ينبع منها على الوجود الوهمى. وعلى عكس ما يرى بعض الناس فإن اعتبار هذين المبدأين لا يعنى الثنائية بحال، فليس أحدهما اشتقاقًا من الآخر، ولا يمكن اختزال أحدهما إلى الآخر، فكلاهما ينبع من الموجود الكلى، وهما منه بمثابة أول التمايزات جميعًا. وعلى العموم فلا حاجة بنا إلى *سانخيا* فيما وراء هذا التمايز الخاص، والتفكر فى الموجود البحت لا يدخل فى نطاق وجهة نظرها، ولكن لأنها ليست مذهبية فهى تسمح بفاعلية كل ما يتعالى عنها، وهذا هو السبب فى أنها ليست ثنائية. ولكى نصل هذه العبارة بما سبقها من الملاحظات نضيف أن المفهوم الغربى للروح والمادة لا يناظر سوى التمايز بين الجوهر والعرض فى ظل ظروف خاصة للغاية، وكتطبيق بسيط خاص لذلك التمايز، فهو واحد فقط ضمن تمايزات مشابهة لا نهاية لها، ويمكن أن نرى الآن إلى أى حد تركنا وراءنا تحديدات الفكر الفلسفى، رغم أننا لم ندخل بعد مجال الميتافيزيقا.

ومن الضرورى أن نعود بشكل عابر إلى مفهوم *براكرتى*، فقد أسبغ عليه ثلاث

صفات تكونه، وتسمى *جونات* *Gunas*، وهى متوازنة تمامًا فى حالتها الأولانية، وكل تمايز أو تعديل على المادة يشكل صدعًا فى ذلك التوازن، وكل الكائنات فى حالات تجليها تشترك فى هذه *الجونات* بتناسبات لانهائية الاختلاف. وهى ليست حالات إذًا، ولكنها شروط الوجود الكلى، والتى تتعرض لها كل الكائنات المتجلية، ومن المهم أن نميز بينها وبين الشروط التى تحدد هذه الحالة أو تلك من صيغ التجلى، مثل المكان أو الزمان، والتى تحكم الحالة الجسدانية دون ما عداها. و*الجونات* الثلاث هى *ساتفا* *Satva* أى الانضواء فى جوهر الوجود البحت، أو هى *سات* *Sat*، التى ترتبط بنور الذكاء أو المعرفة، ويمثل لها باتجاه صاعد، و*راجاس* *Ragas* وهى النزوة التوسعية الأفقية، التى يصل الكائن بطاعتها إلى حالة خاصة وإلى مستوى محدد من الوجود، و*تاماس* *Tamas* أو الغموض، وتتمثل فى حالة الجهل، ويمثل لها باتجاه هابط. ومن السهل أن نرى كيف أن التفسيرات الشائعة حاليًّا بين المستشرقين تتسم بالنقص وحتى بالزيف، خاصة عندما يتناولون *الجونتين* الأولى والثانية، ويحاولون ترجمتهما بمفهومى 'الخير' و'التعاطف'، بينما لا علاقة لها بالأخلاقية أو علم النفس. ولا حيلة لنا فى عدم إمكان طرح هذا المفهوم المهم فى هذا السياق بتفصيل أكثر، ولا فى عدم الخوض فى التطبيقات المختلفة الكثيرة التى تتمخض عنها خاصة فيما يتصل بنظرية العناصر، ولا مناص من الرضا بلفت الأنظار لوجودها فحسب.

ثم إنه فيما يتصل *بسانخيا* عمومًا فلا حاجة بنا إلى الإسهاب، الذى يكون ملزمًا لولا أننا عالجنا كثيرا من خصائصها الجوهرية عندما قارنا وجهة النظر التى تتبناها مع وجهة نظر *فايشيشيكا*، ولكن هناك بعض الأمور التى تحتاج إلى التوضيح. فالمستشرقون الذين يفهمون *سانخيا* خطأ على أنها نظام فلسفى يندفعون إلى وصفها 'بالمادية' أو 'الإلحادية'، ومن نافلة القول أن مفهوم *براكرتى* هو الذى يتعرفون عليه من خلال مفهومهم عن المادة، وهو فهم باطل تمامًا، ثم إنهم لا يأبهون لوجود *بيروشا* فى تفسيرهم المعوَج. فالمادة الكلية هى شىء آخر تمامًا غير المادة فى زعمهم، والتى لا تزيد فى أفضل حال عن تحديد مقصور ومتخصص للمادة الكلية، وقد كان لنا سابق إشارة إلى أن فكرة المادة لدى الغربيين حاليًّا ليست معروفة للهنود ولا لليونانيين أنفسهم. وليس من السهل تصور مادية بلا مادة، فالذرية التى قال بها الأقدمون حتى فى الغرب لم تكن مادية حتى لو كانت 'ميكانيكية'، وتستطيع الفلسفة الحديثة احتكار لصق

بطاقات التعريف بأمان تام، والتي تم اختراعها لفائدتهم فحسب، ولا يمكن أن تستخدم في أي موضع آخر. ثم إنه رغم أن *سانخيا* تتعلق بالطبيعة إلا أنها ليست في خطر من التحول إلى المذهب الطبيعي مثلما لاحظنا في حالة المذهب الذري *لفايشيشيكا*، وهو السبب الذي يجعلها لا تخو إلى 'التطورية' كما تصور البعض، وهذا صحيح حتى لو أخذنا التطورية في معناها الأعم دون أن نجعلها مرادفة 'للتحولية'، وهذا الخلط في وجهات النظر هو عبث بيّن لا يستحق الاهتمام.

أما فيما يتصل بالإلحادية فما تصل إليه سانخيا هي أنها *نيريشفارا* *Nirishwara*، أي لا تتناول مفهوم *إيشفارا* *Ishwara*، أي الشخصية الإلهية، ولكن إذا غاب عنها هذا المفهوم فذلك لأنه ليس له مكان بها على غرار *نايايا* و*فايشيشيكا*. وعدم احتواء أمر من الأمور في وجهة نظر متخصصة يصبح دحضًا له عندما تصبح وجهة النظر تلك مقصورة، أي عندما تتحول إلى نظام، وليست هذه هي الحال هنا، ويجوز أن نسأل المستشرقين عمَّا إذا كان العلم الأوروبي في شكله الحالي هو إلحادي جوهريًّا لأنه لا يطرح مسألة 'الله' في مجاله الخاص؟ فليس مؤهلا لها بالدرجة نفسها مثل *سانخيا*، حيث يقع ذلك الأمر خارج قدرته على الرؤية. وهناك *دارشانا* تظهر جنبًا إلى جنب مع *سانخيا* كما وصفناها، ويُنظر إليها أحيانًا على أنها فرع ثان من *سانخيا* ومكمل لها، ويوصف هذا الفرع من أجل تمييزه عنها بأنه *سيشفارا* *Sishwara*، أي لأنه على عكسها يتناول مفهوم *إيشفارا* *Ishwara*، وهذه *الدارشانا* التي يتعين علينا تناولها هي *يوجا* *Yoga* كما يطلق عادة عليها، وبحيث نتعرف على النظرية من خلال الهدف الذي تتجه إليه.

الباب الثانى عشر

عن الاتحاد الفعال *'يوجا'*

تعنى كلمة *يوجا* 'اتحادًا'، ونذكر فى عبورنا على هذه النقطة رغم أنها مسألة قليلة الأهمية أننا لا نعلم لماذا يجعل كثير من الكتّاب الأوروبيين هذه الكلمة مؤنثة، إذ إنها مذكرة فى اللغة السنسكريتية. والمعنى الرئيس للاصطلاح هو الاتحاد الفعال بين الكائن الإنسانى والموجود الكلى، وقد جاءت على شكل *دارشانا* تعزى *سوتراتها* إلى *باتانجالى* *Patangali*، وهذا يعنى أن *الدارشانا* المعنية هدفها هو تحقيق ذلك الاتحاد، وتوفير الوسائل لذلك التحقق. وفى حين تظل وجهة نظر *سانخيا* نظرية فنحن هنا نتبصر فى التحقق جوهريًّا وبالمعنى الميتافيزيقى الذى عالجناه سلفًا، الذى لا يحتمل آراء المستشرقين المحترفين، الذين يتصورون أنهم بصدد 'فلسفة' ما، أو أدعياء الجوّانية مثل الروحانيين والثيوزوفيين الذين يجهدون أنفسهم كى يتخذوا من أحلامهم وخيالاتهم بديلا عن النظرية التى تنقصهم، فينظرون إلى *يوجا* على أنها 'طريقة لتنمية القوى الكامنة فى الإنسان'، ويتعلق المنظور الذى نحن بصدده بمرتبة مختلفة هى أعلى شأنا بما لا يقاس عما ورد فى هذا التفسير، وهو منظور لا تطوله أفهام كل من المستشرقين وأدعياء الجوانية، وذلك طبيعى للغاية حيث لا يمكن أن يظهر فى الغرب شىء من هذا القبيل.

وتكمل *يوجا* من الناحية النظرية *سانخيا* بتقديم مفهوم *إيشفارا* أو الموجود الكلى، ويسمح هذا المفهوم بالاتحاد أولا عن طريق *بوروشا*، وهو مبدأ متعدد الأوجه طالما حُمل على علاقته بوجود مفارق، ثم عن طريق *بوروشا* *وبراكرتى* حيث إن

الموجود الكلى هو مبدؤهما المشترك. ويسلم مبدأ *يوجا* بتطور الطبيعة أو التجليات كما وصفتها *سانخيا*، ولكن حيث إنها مأخوذة هنا كأساس لتحقق مقدر له أن يؤدى إلى ما وراء مجاله العارض، أى فى تراتب مضاد لهذا التطور، أى من موقف العودة إلى نهايتها التى تطابق مبدأها الأول. أما فيما يتصل بالتجلى فالمبدأ الأول هو *إيشفارا* *Ishwara* أو الموجود الكلى وليس معنى هذا أنه المبدأ الأول على الإطلاق فى التراتب الكونى، وقد شرحنا التمايز الأساسى بين *إيشفارا* الذى هو موجود، و*براهما* الذى هو ما وراء الوجود، ولكن الاتحاد مع الموجود بالنسبة إلى الكائن المتجسد يمكن أن يُرى باعتباره مرحلة ضرورية نحو تحقيق الاتحاد مع *براهما الأسمى*. ثم إن إمكانية تجاوز الوجود سواء أكان نظريًّا أم من منظور التحقق تعنى نظرية ميتافيزيقية كاملة، التى لا تدعى *يوجا شاسترا* *Yoga Shastra* التى تعزى إلى *باتانجالى* *Patangali* أنها الممثل الوحيد لها.

وحيث إن التحقق الميتافيزيقى يتضمن بالضرورة التثبت بالمعرفة فما لا يعتبر معرفة بذاته لا قيمة له سوى أنه وسيلة إضافية، وبناءً على ذلك تتخذ *يوجا* بداية انطلاقها وأساس وسيلتها فيما يدعى *إيكاجريا* *Ekagrya* أى 'تركيز'. وهذا التركيز هو أمر غريب تمامًا عن العقل الغربى كما أقر ماكس موللر[16]، ذلك العقل الذى اعتاد على توجيه كل انتباهه إلى الأمور البرَّانية ، وعلى بعثرة ذاته فى خضم تكاثرها المتغير بلا نهاية، وقد بات من المستحيل على هذا النوع من العقل أن يركِّز إلا أن التركيز هو أهم وأول الشروط اللازمة للتحقق الفعال. والتركيز يمكن أن يستعين على الأقل فى البداية بفكرة أو رمز من قبيل الكلمة أو الصورة، ولكن هذه الوسائل المعاونة تصير بلا ضرورة شأنها فى ذلك شأن الوسائل الأخرى مثل الشعائر التى يمكن استخدامها أيضًا كوسيلة معاونة لتحقيق الهدف. ومن الثابت أن ذلك الهدف لا يمكن الوصول إليه بتلك الوسائل الخارجة عن المعرفة، ولكن من الصحيح أيضًا أن تلك الوسائل التى ليست جوهرية لا يصح أن تُحتَقَر حيث إن لها قدرًا كبيرًا من الفاعلية فى المعاونة على

---

16 *Preface to the Sacred Books of the East, pages xxiii–xxiv*

التحقق، وفى الإرشاد إلى مراحله المبكرة، وإن لم يكن لها فاعلية فى تحقيق الهدف النهائى. وهذه هى المنفعة الحقيقية لكل ما تناوله اصطلاح *هاثايوجا HathaYoga* الذى صُمِّمَ من أجل تحطيم أو بالأحرى 'تحويل' تلك العناصر البشرية فى الإنسان، التى تعتبر عقبة فى سبيل الاتحاد بالكلى، والإعداد لذلك الاتحاد بتمثل إيقاعات معينة تتصل أساسًا بضبط التنفس، ولكننا لن نسهب فى معالجة المسائل التى تتصل بالتحقق لأسباب بسطناها سلفًا. وفى كل الأحوال لا بد من إدراك أن المعرفة النظرية وحدها هى الضرورية من بين كل الوسائل، وأن التركيز هو الأهم فيما بعد عندما ينتقل الفرد إلى التحقق الفعال، وذلك لأنه مرتبط مباشرة بالمعرفة. والفعل دائمًا ما ينفصل عن نتائجه، ولكن الاستبصار والتأمل العقلى ويسمى *دهيانا Dhyana* بالسنسكريتية يحمل ثماره فى ذاته، ثم إن الفعل يستحيل عليه أن يحقق التحرر من عالم الفعل، والتحرر هو نتيجة كامنة فى الغرض النهائى من التحقق الميتافيزيقى. إلا أن ذلك التحقق قد لا يكون كاملا على الدوام، ويجوز أن يقصر فى الطريق عن بلوغ حالات من مرتبة أعلى، ولكنها ليست نهائية، ويتوجه متن *يوجا شاسترا Yoga Shastra* إلى أولئك الذين بلغوا إحدى المراتب الدنيا لكى يصف لهم طقوسًا خاصة، ولكن بدلا من أن يسلكوا من مرحلة إلى أخرى بالتتابع فإنه من الممكن أيضًا أن يعبروها بخطوة واحدة إلى الهدف النهائى، ولا شك أنها أصعب بالضرورة، ويشار إليها باصطلاح *راجايوجا Raga Yoga*. ويجوز أن يفسر التعبير الأخير أيضًا بمعنى أضيق بأنه هدف التحقق ذاته، وأيًّا كانت الوسائل أو الصيغ الخاصة التى استخدمت فى التحقق، والتى من الطبيعى أن تكون هى الوسائل والصيغ التى تناسب ظروف كل شخص من حيث أحواله العقلية والجسمانية فإنه فى هذه الحالة يكون الهدف الرئيس *لهاثايوجا* فى كل المراحل أن تؤدى إلى *راجايوجا*.

واليوجى بالمعنى الصحيح للكلمة هو ذلك الذى حقق وحدة كاملة ونهائية، ولذلك سوف يكون من قبيل التهكم إطلاقه على شخص لمجرد أنه يدرس *يوجا* من *دارشانا*، والواقع أنه لا ينطبق حتى على شخص يسير فى طريق التحقق دون أن يصل بعد إلى الهدف الأسمى الذى يؤدى إليه الطريق. وحال *اليوجى* الحقيقى هو حال الكائن الذى امتلك أعلى الإمكانات فى أقصى حالات اكتمالها، وكل الحالات الثانوية التى وصفناها تنتمى إليه أيضًا بشكل تلقائى، ولكنها تبدو كما لو كانت فيضًا علويًّا دون

أن تكتسب أهمية أكثر مما تستحق، وكل حالة تبدو حسب رتبتها فى الهيكل الكامل للوجود التى هى بعض من عناصره المكونة. ويمكن قول الشيء نفسه عن امتلاك قوى معينة فوق طبيعية، عند الذين يُدعون *سيدى* أو *فيبهوتى*، وبعيدًا عن استحقاقهم الذكر، فهذه القوى لا تعدو أن تكون عوارض بسيطة مشتقة من عالم 'الوهم الأعظم'، شأنها شأن كل ما ينتمى إلى مرتبة الظواهر، و*اليوجى* الحقيقى يمارسها فقط فى ظروف استثنائية، وإذا اعتُبِرَت غير ذلك أصبحت مجرد عوائق فى طريق التحقق الكامل. ويمكن أن نرى على أى أساس قام الرأى العام الذى يجعل من *اليوجى* ساحرًا إذا لم يكن مشعبذًا، والواقع أن أولئك الذين يستعرضون بعض الملكات الغريبة التى تشابه تطور الإمكانات المتحققة ولا تنتمى قصرًا إلى العالم 'العضوى' أو الفسيولوجى ليسوا *يوجيين* على الإطلاق، ولكنهم أناس قد عجزوا عن التحقق وهم فى مرحلة جزئية دنيا من المعرفة لا تمتد خارج حدود الفردية لسبب أو لآخر، وغالبًا ما يكون السبب قصور عقلى، ونستطيع أن نطمئن إلى أنهم لن يرتحلوا إلى أبعد من ذلك. ومن ناحية أخرى فإن التحقق الميتافيزيقى الحقيقى هو تحقق منفصل عن كل العوارض، وهو لذلك بالضرورة فى مرتبة فوق فردية، وقد أصبح اليوجى نسخة من 'الإنسان الكامل' لو استخدمنا تعبيرًا مستعارًا من الجوَّانية الإسلامية، وقد أشرنا إليه سلفًا، ولكن استنباط النتائج التى يؤدى إليها هذا التعبير سوف يحيد بنا عن الحدود التى وضعناها للعمل الحالى. ثم إن *الدارشانا عن هاثايوجا* تتوجه إلى معالجة المهام التمهيدية، وملاحظاتنا كانت موجهة أساسًا إلى الضرب فى جذور الأخطاء العامة فى فهم الموضوع، وما يتبقى قوله أى ما يتعلق بهدف التحقق النهائى سوف نتناوله فى معالجة *الفيدا* نتا.

الباب الثالث عشر

عن التأمل *'ميمانسا'*

تعنى كلمة *ميمانسا* *Mimansa* حرفيًّا 'التأمل الباطنى'، وتنطبق بشكل عام على الدراسة التأملية *للفيدا*، وغرضها تحديد المعنى الدقيق لكلمة *شروتى* *Shruti*، واستنتاج ما يكمن فى طياتها سواء أكان من مرتبة عملية أم فكرية. وبعد هذا التفسير تضم *ميمانسا* كلا من *الدارشانتين* الخامسة والسادسة من *الدارشانات* الست، وتسميان *بورفا ميمانسا* *Purva Mimansa* و *أوتارا ميمانسا* *Utara Mimansa*، أى *الميمانسا* الأولى و*الميمانسا* الثانية، وتشيران بالتناظر إلى المرتبتين المذكورتين عاليه. و*الميمانسا* الأولى تسمى أيضًا *كارما ميمانسا* *Karma Mimansa*، ذلك أنها تتعلق بعالم الفعل، والثانية تسمى *براهما ميمانسا* *Brahma Mimansa* وذلك لأنها تتعلق جوهريًّا بمعرفة *براهما*، ويجب مراعاة أن *براهما* فى هذه الحالة هو *براهما الأسمى*، الذى لم يعد *إيشفارا* من منظور الميتافيزيقا البحتة. وهذه *الميمانسا* الثانية هى التى تشكل *الفيدانتا*، وعندما تذكر *ميمانسا* بلا صفة كما هى الحال فى الباب الحالى يقصد بها دائمًا *الميمانسا* الأولى.

ويُنسب طرح هذه *الدارشانا* إلى *جايمينى* *Gaymini*، وهى تتبع المنهج التالى، فتبدأ بطرح الآراء الخاطئة عن قضية ما أولا، ثم تنقضها، ثم يتبع ذلك طرح الحل الصحيح كاستنتاج من المناقشة بأسرها، وهذا المنهج فى الطرح يتميز بتشابه ملحوظ مع منهج النظرية المدرسية فى القرون الوسطى فى الغرب. أما عن طبيعة الموضوع الذى

تعالجه، فهو موصوف فى بداية *سوترات جايمينى* باعتبارها دراسة تهدف إلى إقرار البراهين والمبررات *لدهارما* فيما يتصل *بكارما*، أو 'ذلك الذى يجب أن ينجز'. وقد سبق لنا الحديث عن فكرة *دهارما*، وماذا يعنى اتفاق الفعل مع *دهارما*، وهى بالتحديد موضوعنا هنا، ونعود إلى التذكرة بأن كلمة *كارما* تحمل معنيين، يتعلق العام منهما بالفعل فى كل صوره، وهو مقابل *جنانا* *Jnana* أى المعرفة، وهو تباين يجيب أيضًا عن التمايز بين *الدارشانتين* الأخيرتين وأما المعنى الخاص والفنى فإن *كارما* تعنى الطقس الشعائرى كما تحدده *الفيدا*، وهذا القبول الأخير لمبادئ *الفيدا* يحدث كثيرًا بشكل طبيعى فى *ميمانسا*، التى توجهت إلى طرح أغراض تلك الشعائر وتعريف حدودها.

وتبدأ *ميمانسا* بطرح *البرامانات* المختلفة أو وسائل البرهان التى يحددها المناطقة، وإضافة عناصر معينة أخرى من المعرفة فيما وراء مجال البرهان المنطقى الخاص ويسهل بعد ذلك تصالح التصانيف المختلفة لتلك *البرامانات* بالنظر إليها ببساطة كوحدة متطورة مكتملة حسب الحالة، حيث إنها لا تناقض بعضها بعضًا بأية طريقة. ونتيجة ذلك يرتسم تمايز بين التصانيف المختلفة للقواعد والوصايا، وأول خطوط التقسيم تقع بين الوصية المباشرة وغير المباشرة، والقسم الذى يدعى *براهمانا* فى *الفيدا* يحتوى على المفاهيم التى تسمى *براهمانا* *Brahmana*، وذلك بالتمايز عن القسم الذى يدعى *مانترا* *Mantra*، أى التعابير الطقسية، وكل ما تحويه *الفيدا* ليس سوى *مانترا* أو *براهمانا*. *والبراهمانات* لا تقتصر على المدركات فقط حيث إن *الأوبانيشاد* ذاتها التى هى نظرية بحتة تؤسس *للفيدانتا* تدخل هى الأخرى تحت هذا الصنف من المعارف، ولكن هناك مستويات عملية *لبراهمانا* وهى التى تهم *ميمانسا* خصوصًا فهى تهتم بوضع طريقة أداء الشعائر والشروط التى تحكم القيام بها وتطبيقاتها فى ظروف مختلفة، وتشرح أيضًا مغزى العناصر الرمزية التى تدخل فى تلك الشعائر، وتحدد *مانترا* التعابير الطقسية التى يمكن أن تناسب كل حالة خاصة. وفيما يتصل بطبيعة *مانترا* وفاعليتها، فهى مثل تلك التى تتعلق بالسلطة التراثية، والأصل فوق الإنسانى *للفيدا*، *فالميمانسا* تكشف عن نظرية 'أزلية الصوت' التى أشرنا إليها سلفًا، وبالاستناد إلى نظرية الارتباط الأزلى الأصلى بين الصوت المنطوق وحاسة السمع، والتى تجعل من اللغة شيئًا أعمق ببون

شاسع من مجرد مواضعات تعسفية.

وتشرح *ميمانسا* بالإضافة إلى ذلك عصمة النظرية التراثية، وهى عصمة يجب أن تفهم باعتبارها كامنة فى النظرية ذاتها وليست ملكًا لفرد أو آخر بأية طريقة كانت، فالأفراد يشاركون فقط بقدر ما يتمتعون به من معرفة فعالة بالنظرية، كما يشاركون بقدر ما يخلصون فى تفسيرها، والعصمة لا يجب أن تعزى إلى أفراد بهذا المعنى، ولكنها تعزى فقط إلى النظرية التى تعبر عن ذاتها من خلالهم. ولهذا اقتصرت كتابة المتون التراثية الأصلية على الذين يعرفون *الفيدا* معرفة متكاملة، والسلطان الذى تكتسبه متونهم هو إسهام فى سلطان *الفيدا* الأولانى وقائم عليه وحده، دون أن تؤدى فردية الكاتب أى دور مهما صغر، ويقوم التمايز فى هذا المستوى التراثى بين السلطة الأصولية والسلطة المشتقة، ويعبر عنهما اصطلاحا *شروتى* و *سمريتى*، واللذان سبق معالجتهما فى سياق طرح 'قانون *مانو*'. ويقوم مفهوم العصمة كما ورد فى النظرية وحدها عند الهندوس والمسلمين على السواء، وهو أصوليًّا المفهوم نفسه الذى طبقته الكنيسة الكاثوليكية من منظورها الدينى، حيث يبدو أن السلطة البابوية مرتبطة جوهريًّا بوظيفة التفسير المعتمد للمذهب وليست قائمة على فرد، حيث إن الفرد لا يمكن أن يكون معصومًا، ذلك إلى جانب ضرورة ممارسة هذه الوظيفة بشروط صارمة موضوعة سلفًا.

ونظرًا لطبيعة *ميمانسا* ترتبط مباشرة بالعلوم التابعة *للفيدا*، والمعروفة *بالفيدانجات* *Vedangas*، وقد نوهنا عن هذه العلوم سلفًا، ويكفى الرجوع إلى ذلك التنويه لفهم الصلة الوثيقة بينها وبين الموضوع الحالى. وتزاول *ميمانسا* التنبيه بإصرار على أهمية فهم المتون والهجاء الصحيح والنطق السليم، كما توجد فى تعاليم *شيكسا* *Shiksa*، كما أنها تميز تصانيف *مانترا* المختلفة، بالاتساق مع الإيقاع المناسب لكل منها، وذلك بناءً على المبادئ التى أقرتها تعاليم *كهانداس*. ثم إننا نجد فيها اعتبارات تتعلق *بفيا كارانا* *Viakarana* أى مسائل النحو، مثل الفوارق بين التركيب والمعنى الصحيح للكلمة، والتركيب والمعنى فى الاستخدام الجدلى أو العامى لها، بالإضافة إلى ملاحظات عن أشكال معينة استخدمت فى *الفيدا*، والاصطلاحات المستخدمة فيها بمعان غير معتادة، وإلى ذلك نضيف التأصيل الاشتقاقى والرمزى اللذين يقعان فى نطاق

نيروكتا nirukta وترد كثيرًا فى سياقها. وأخيرًا معرفة *جيوتيشا* Jyotisha أى الميقات المطلوب لتحديد أوقات إقامة الشعائر، أما عن *كالبا* kalpa فهى كما رأينا تلخص القواعد التى تحكم أداء تلك الشعائر.

وبالإضافة إلى كل هذا تعالج *ميمانسا* عددًا كبيرًا من مسائل القضاء، وليس فى ذلك غرابة حيث إن كل التشريعات الهندوسية تراثية الجوهر، وهناك تشاكل معين قائم فى الواقع بين إجراءات التقاضى فى المحاكم وإجراءات المناظَرة فى *ميمانسا*، كما توجد هويَّة مشتركة بين الاصطلاحات التى تصف المراحل المختلفة فى كلتا الحالتين. ولم يكن هذا التشابه بالتأكيد من قبيل المصادفة، فمن الخطإ أن نرى فى ذلك شيئًا أكثر مما هو عليه فعلا ألا وهو أنه علامة على أن روحًا واحدة هى التى تجلت فى مجالين من مجالات الفاعلية وهما متصلان ولكنهما متمايزان. وتختزل هذه الحقيقة ادعاءات معينة لدى علماء الاجتماع إلى قيمتها الحقيقية، وقد حدت بهم عادة شاذة متفشية بين الخبراء تجعلهم يرجعون كل شىء إلى مرجعيتهم الخاصة، ويأخذون بخناق كل ما يستطيعون اكتشافه من نقاط التشابه فى المفردات، وخاصة فى مجال المنطق لكى يدللوا على استعاراته من مجال المؤسسات الاجتماعية، كما لو كان التفكير وصيغه لا يستطيع أن يقوم بذاته مستقلا عن تلك المؤسسات، التى هى والحق يقال تمثل منها مجرد تجلٍّ واحد بالضرورة لأفكار موجودة قبل الوجود، وقد حاول البعض مراوغة هذا الأمر، ليحافظوا على منظور أولوية المؤسسات باختراع ما أسموه 'العقلية قبل المنطقية'، ولكن هذه النظرية الغريبة بالإضافة إلى مفهومهم المقبول عمومًا عن 'الشعوب البدائية' ليس لهما أساس جدِّى، وينقضهما كل ما عرف على وجه التأكيد عن الحضارات القديمة، ومن الأفضل أن ننسبهما إلى الوهم الصرف، ومعهما كل 'الأساطير' التى يعزوها مخترعوها إلى شعوب فشلت فى فهم عقلية أهلها. وهناك ما يكفى وزيادة من الفروق الحقيقية والعميقة بين صيغ التفكير الخاصة بكل جنس وكل حقبة، دون حاجة إلى اختراع اختلافات لم توجد، ومن شأنها أن تعقد الأمور أكثر من أن تفسرها. ولا ضرورة أيضًا للجرى فى البحث وراء ما يسمونه 'نمطًا إنسانيًّا بدائيًّا' بين أعضاء قبيلة متخلفة، والتى ليست متأكدة تمامًا فيم تفكر، ولكنها على كل حال لم تمتلك أصلا كل الأفكار التى أسندت إليها، إلا أن صيغ الفكر الإنسانى الحقيقية باستثناء صيغ الغرب الحديث تكمن فيما وراء مفهومية علماء الاجتماع والمستشرقين على السواء.

ولنعد من ذلك الاسترسال إلى *ميمانسا* لنذكر فكرة أخرى قامت فيها بدور مهم،

فهذه الفكرة التى تسمى *أبورفا* Apurva هى إحدى الأفكار التى يصعب ترجمتها بمصطلح اللغات الغربية، إلا أننا سوف نحاول أن نبين شيئًا عن معناها ومغزاها. وقد ذكرنا فى الباب السابق كيف أن الفعل مختلف أصوليًّا عن المعرفة فى هذه الحالة وفى كل ما عداها لأنه لا يحمل نتائجه فى ذاته، والتناقض فى هذه الحالة قائم بين التتابع والتزامن، فالشروط التى تحكم الفعل تجعل من المستحيل أن يؤتى نتائجه سوى فى الصيغة التتابعية. وإذا كان لشىء ما أن يكون سببًا فلا بد من أن يوجد أولا، ولهذا لا يمكن للعلاقة السببية إلا أن تعتبر علاقة متزامنة، وإذا حدث وفهمت على أساس أنها علاقة تتابعية فلا بد أن توجد لحظة ما أنتج فيها شىء لا وجود له شيئا لم يوجد بعد، ولا شك أن هذا افتراض عبثى. ويتبع ذلك أن الفعل الذى هو تعديل لحظى إذا كان له أن يحظى بمستقبل وما يمكن أن يكون نتائج بعيدة المدى، فلا بد من أن يكون له ساعة إنجازه أثر غير محسوس بشكل مباشر، إلا أنه يعيش على الأقل فى دوام نسبى، ومقدر له حتمًا أن يؤتى بثماره المحسوسة. وهذا الأثر غير المحسوس والمحتمل إلى حد ما هو ما يسمى *أبورفا*، لأنه منطبع على الفعل وليس مزايلا له، ويمكن النظر إليه باعتباره إما خلفًا لحالة الفعل أو سلفًا لحالة النتيجة، حيث إن النتيجة لا بد وأن تكون متضمنة افتراضيًّا فى سببها، ولا يمكن لها أن تنبع من أمر آخر. وحتى فى حالة النتائج التى تلحق الفعل على الفور دون فاصل زمنى فإن الوجود الوسطى *لأبورفا* ضرورى فى ذاته بافتراض أن هناك تتابعًا وليس تزامنًا تامًّا، لأن الفعل لا بد منفصل عن نتائجه. وهكذا يتحرر الفعل من اللحظية، كما أنه يتحرر بدرجة ما من محددات الشروط الزمنية، والواقع أن *أبورفا* هى نطفة كل نتائجه المستقبلية، ذلك أنها لا تنتمى إلى العالم المتجسد والتجليات المحسوسة، فهى خارج الزمن المعتاد، ولكنها ليست خارج كل درجات الدوام، إذ إنها لا زالت واقعة تحت سلطان مستوى الأحداث العارضة.

ويمكن أن تعتبر *أبورفا* من ناحية كبقايا عالقة بالكائن الذى قام بالفعل، حيث إنها عنصر مكون لفرديته عندما ننظر إليها من جانبها غير المتجسد، وسوف تستمر فى الوجود طالما استمر فيه الفرد ذاته، ومن ناحية أخرى يمكن أن تُرى باعتبارها قد انصرفت عن حدود ذلك الكائن كى تلحق بعالم الطاقات المحتملة للنظام الكونى، وإذا كان لنا أن نتصورها فى الحالة الثانية حتى بشكل ناقص فهى تبدو كذبذبة مرسلة من نقطة معينة، وقد ارتحلت إلى أقصى حدود العالم الذى تنتمى إليه كى تنعكس فى شكل رد فعل من النوع نفسه، وتعود إلى نقطة بدايتها الأصلية. وهذه النظرية متفقة

تمامًا مع النظرية الطاوية عن *توافق الفعل ورد الفعل* من حيث إن كل فعل أو بشكل أكثر عمومية كل تجلٍّ يتسبب عنه صدع فى التوازن كما فصَّلنا عند الحديث عن *الجونات* الثلاث.Error! Bookmark not defined.، ويلزم بالتالى رد فعل مساوٍ لاستعادة التوازن، حيث إن مجموع كل الاختلافات أو التمايزات لا بد وأن يساوى مجموع الاتفاقات، وهذه النظرية التى تلتقى فيها المرتبتان الإنسانية والكونية تكمل الفكرة التى تكونت نتيجة العلاقة بين *كارما ودارما*، ويجب أن نضيف أن رد الفعل نتيجة طبيعية للفعل ليس 'تجويزا' بأى شكل بالمعنى الأخلاقى، وليس هناك فى كل ذلك ما يسمح للمنظور الأخلاقى أن يتأكد، والحق أن مثل هذا المنظور قد يكون وليد الفشل فى فهم هذه الأمور، ويتمخض عنه تشوه انفعالى. وأيًّا كان الأمر فإن رد الفعل فى تأثيره بالانعكاس على الكائن الذى قام بالفعل الأول يتخذ مرة أخرى الشخصية الفردية والزمنية التى لم تحتفظ بهما *أبورفا* الوسيطة، وإذا لم يكن الكائن فى حالة التجلى التى كان فيها أصلا، والتى كانت مجرد صيغة عابرة لتجليه عمومًا، فإن رد الفعل ذاته يمكن أن يصل إليه وهو فى حالة تجلٍّ أخرى، وقد انسلخ من الشروط التى تميز الفردية الأولى، وذلك من خلال توسط العناصر التى تؤكد استمرارية الحالة الجديدة مع الحالة السابقة، وهنا تتضح الصلة السببية بين دوائر الوجود المختلفة، وما يصح على كائن بعينه يصح أيضًا على التجلى الكلى بأكمله.

وإذا كنا قد أسهبنا فى هذه الشروح، فليس ذلك لمجرد أننا قد وقعنا هنا على مثال مثير لنوع معين من النظريات الشرقية، ولا لأننا سوف نشير إلى تفسير خطإ ظهر فى الغرب لتلك النظرية، ولكننا أسهبنا أساسًا لأن هذه مسألة ذات مجال واسع للتطبيق حتى فى نطاق المجال العملى رغم وجوب التحفظ فى ذلك المجال الأخير، وعلى المرء أن يقنع ببعض الإشارات العمومية القليلة كما فعلنا هنا كى يستنتج من النظريات تلك التطورات والاستنتاجات التى تناسب ميوله بأفضل الطرق.

الباب الرابع عشر

عن اللاإثنينية *’فيدانتا‘*

نجد أنفسنا مع *الفيدانتا* *Vedanta* فى نطاق الميتافيزيقا البحت كما ذكرنا سلفًا، ولا داعى إذًا لتكرار أنها لا هى فلسفة ولا هى دين، رغم أن المستشرقين مصممون على اعتبارها أحدهما أو حتى كليهما فى الوقت نفسه مثلما فعل شوبنهاور. واسم هذه *الدارشانا* الأخيرة اشتقاقًا يعنى ’نهاية *الفيدا*‘، وكلمة ’نهاية‘ يجب أن تفسر بالمعنى المزدوج الذى احتفظت به الإنجليزية أيضًا فى كلمة *end* وهو كل من الاستنتاج والغاية، والواقع أن *أوبانيشاد* التى ابنبت عليها *الفيدانتا* هى آخر أقسام المتون *الفيدية*، وما تلقنه من تعاليم بالقدر الذى يجوز تلقينه هو الهدف الأخير الأسمى لكل المعرفة التراثية منفصلا عن كافة التجليات المتخصصة والعارضة التى تنبثق منها فى دوائر مختلفة من الوجود. وعنوانها *أوبانيشاد* يبين كيف كان مقدر لها أن تحطم الجهل، وهو أصل كل وهم يأسر المخلوقات فى نير الوجود المشروط، ويبين أيضًا كيف أنها تقدم الوسائل اللازمة لتحقيق الغاية فى معرفة *براهما*، وإذا كان الأمر مجرد تناول هذه المعرفة، فذلك لأنها لا تنتقل بجوهرها سوى بجهد فردى خالص، ولا يمكن تعويضه بأى قدر من التعليم الخارجى، مهما كان متعاليًا أو عميقًا. وهذا التفسير المطروح هو الذى يقبله كل الثقاة *الهندوس*، ومن الصعب أن يكون من المعقول أن يفضل المرء التخمينات التى لا سلطان لها عند الكتّاب الأوروبيين الذين يرون أن *أوبانيشاد* تعنى المعرفة ’بالجلوس تحت أقدام معلم‘. ورغم أن ماكس موللر قد قبل هذا التفسير[17]، فقد شعر

---

[17] *Introduction to the Upanishads, Pages lxxix–lxxx1*

بوجوب الاعتراف بأنه لم يشر إلى أمر معين خاص، ويمكن تطبيقه على أى من أقسام *الفيدا* حيث إن التعليم الشفاهى كان الطريقة المعتادة لتوارث التراث.

وترجع سمة استحالة توصيل المعرفة الحقيقية إلى أن المرتبة الميتافيزيقية تحتوى على أفكار تستعصى على التشكل فى تعابير، وأيضا لحقيقة أنه إذا كانت المعرفة حقا هى ما يجب أن تكون فلا مجال للتوقف عند النظرية، ولكنها تعنى تحققا مناظرا لها، وهذا هو ما نقول إنه يمكن تعليمه حتى مرتبة معينة من مراحله، ومن الثابت أن هذا التحديد ينطبق على كل من النظرية والتحقق، ذلك رغم أن العقبة فى مجال التحقق مستحيلة التجاوز بلا أدنى شك. ونجد فى الواقع المعيش فى متناولنا دائما رمزا أو آخر لكى يقترح علينا إمكانات للاستيعاب، حتى لو لم يكن من الممكن التعبير عنها تمامًا، وإلى جانب ذلك هناك طرق لتداول التراث فيما وراء أى نوع من أنواع التعبير الرسمى وخارجه صوتا وشكلا وحركة، ومجرد اقتراح وجودها سوف يبدو أمرا غير محتمل تماما للغربى، بحيث تفقد محاولة طرحها هنا الغرض منها، وسوف يستحيل طرحها حقًّا. ويظل من الصحيح من ناحية أخرى أن كل الفهم بما فيه الفهم النظرى فى أكثر أشكاله بدائية يفترض بذل جهد شخصى، وتحكمه المقدَّرات الفردية على تلقى المعرفة، ويطرح للشخص الذى نتوجه إليه التعاليم، ومن الواضح أن المعلم مهما كانت مقدرته لا يستطيع أن يفهم بالنيابة عن تلميذه، والتلميذ هو الوحيد المسئول عن تمثُّل كل ما يصل إليه من أستاذه. والسبب فى ذلك أنه لو تم تمثُّل كل المعرفة الحقة تمثُّلا أصيلا فهى تحتوى بطبيعتها على تحقق افتراضى إن لم يكن تحققا فعالا، ذلك إذا كان من الممكن ربط هاتين الكلمتين اللتين تبدوان متناقضتين من حيث المظهر فقط، وإلا لن نستطيع أن نقول مع أرسطو إن الإنسان 'هو كل ما يعرف'. أما بالنسبة إلى الجانب الشخصى البحت لكل مراتب التحقق الفعال فيمكن أن تفسر بالبساطة التالية التى قد تبدو غريبة إلا أنها محورية، وهى أن الكائن لا يمكن أن يكون سوى ذاته، وأنه بما هو لا يمكن أن يكون إلا ما هو عليه، وإذا كان من اللازم صياغة مثل هذه الحقائق الأساسية فذلك لأنها قد نُسيت عمومًا، ولأنها أيضا تعنى نتائج بعيدة المدى، حتى إن الذين أصابهم الميل العقلى إلى السطحية والتحليل لن يكونوا قادرين على تخمينها. ولكن ما يمكن أن يتم تداوله بالتعليم وبشكل ناقص هى الطرق غير المباشرة للتحقق الميتافيزيقى كما أشرنا عند طرح *يوجا*، وأول وسيلة هى المعرفة النظرية ذاتها، وهى الوسيلة الوحيدة التى لا غنى عنها. ويجب مع ذلك أن نضيف أن النظرية والتحقق فى

إطار نظرية ميتافيزيقية كاملة لا يمكن فصلهما تمامًا، ويتضح ذلك فى كافة مناحى *أوبانيشاد*، حيث من الصعب دائما الفصل بين ما يشير من التعبيرات إلى أحدهما وما يشير إلى الآخر، وحيث تشير كثير من التعبيرات والحق يقال إلى كليهما معا حسب الطريقة التى نتناولهما. وفى نظرية كهذه فإن منظور التحقق يصبغ حتى صياغة النظرية، والتى تفترض إمكان التحقق سلفا وبشكل ضمنى على الأقل، حيث إن النظرية لا قيمة لها إلا كإعداد، ولا بد أن تُختبر بالتحقق بالطريقة نفسها التى تخضع بها الوسائل للأهداف التى أسستها.

وكى نتفهم *فيدانتا* فلا بد من أن نضع فى اعتبارنا كل هذه الأمور، أو بالأحرى روحها، حيث إن المنظور الميتافيزيقى ليس وجهة نظر خاصة، ولا يمكن إلا أن يشار إليه بالاستعارة فحسب، ثم إن هذه الملاحظات قابلة للتطبيق بالقوة نفسها فى إطار أى من الميتافيزيقا التراثية فى الحضارات الأخرى، حيث إن الميتافيزيقا واحدة فى جوهرها، ولا يمكن أن تكون سوى واحدة. ولا يصح أن نسهب كثيرا فى حقيقة أن *أوبانيشاد* بما هى جزء جوهرى من *الفيدا* هى التى تمثل التراث الأساسى الأولانى و*فيدانتا* بالشكل الذى استخرجت به من متونه فى تركيب متسق لا يعنى مذهبيته فى *براهماسوترا*، وتدوينه يسند إلى *باداريانا* *Badaryana*، الذى يعرف أيضا *بفياسا* *Vyasa*، وهى علاقة موحية لأولئك الذين يتذكرون الوظيفة الفكرية التى يشير إليها ذلك الاسم. وقد كانت *براهماسوترا* على قدر ما هى متن مختصر للغاية موضوعا لكثير من الحواشى، ويتوجها جميعا أعمال *شانكاراشاريا* و*رامانوجا* *Ramanoga*، وكلتا الحاشيتين أصولية بشكل صرف رغم بعض الفوارق التى لا تزيد فى الحقيقة عن الاختلافات التى يفرضها التناول المختلف، إذ تمثل حاشية *شانكاراشاريا* ميولا *شيفوية*، وتمثل حاشية *رامانوجا* ميولا فيشنوية، والشرح العام الذى تناولناه سلفا يعفينا من طرح هذا الأمر هنا، والذى نقتصر فيه على الإشارة إلى الطرق المختلفة التى تؤدى إلى الهدف الواحد.

وتظهر *الفيدانتا* باعتبارها نظرية ميتافيزيقية خالصة بعنوان *أدفياتا فادا* *Adviata Vada*، أى ’نظرية عدم الازدواج‘ أو ’مذهب اللاإثنينية‘ وقد شرحنا سلفا معنى التعبير فى سياق التفرقة بين الفكرين الميتافيزيقى والفلسفى. وحتى نشير إلى نطاقها إلى المدى الذى تجوز فيه الإشارة يمكن لنا الآن القول بأنه إذا كان الوجود ’واحدا‘ فإن المبدأ

الأسمى الذى يعرف *ببراهما* لا يمكن أن يوصف سوى بأنه 'لا اثنينية'، حيث إنه وراء كل المحددات، ولا يمكن أن يوصف بأية صفة إيجابية، وذلك نتيجة مباشرة للانهائيته التى هى جوهريًّا كلية مطلقة تحتوى فى ذاتها على كل الإمكانات، وهكذا لا يبقى شىء خارج *براهما* حقا، حيث إن ذلك الفرض من شأنه أن يحدَّه، ويتبع ذلك مباشرة أن العالم بالمعنى الأعرض للكلمة هو تجلٍّ كلى فى مجمله وليس متميزًا عن *براهما*، أو على الأكثر هو متميز عنه بشكل وهمى فقط. أما *براهما* من ناحية أخرى فهو متميز تمامًا عن العالم، حيث لا تنسحب عليه أيًّا من الصفات المحَدِّدَة التى تنتمى إلى العالم، والذى يصير التجلى الكلى للعالم بأكمله هباءً إلى جانب لانهائيته، وسوف نلاحظ أن عدم التبادلية فى العلاقة يشير إلى نقض 'فلسفة الحلول'. ثم إن الحلولية إذا أردنا تعريفها بمعنى مضبوط ومعقول، لا تنفصم عن 'المذهب الطبيعى' وهى اتجاهات مناقضة للميتافيزيقا، ولذلك كان من العبث التفتيش عن الحلولية فى *الفيدانتا*، ورغم سخافة هذا المسعى فهو الأكثر شيوعًا بين الغربيين بمن فيهم المتخصصون منهم، ونجد فى هذا الأمر ما يعطى الشرقيين وهم العارفون بمعنى الحلولية فكرة دقيقة عن قيمة العلم الغربى وذكاء ممثليه.

ومن الواضح استحالة تلخيص النظرية ككل، ولكن بعض المسائل التى تعالجها النظرية قابلة للطرح مثل تكوين الكائن الإنسانى ميتافيزيقيا، ويمكن أن تكون فيما بعد موضوعًا للدراسة، وسوف نتوقف هنا عند نقطة واحدة فقط، وهى تتصل بالهدف الأسمى، وتسمى *موكشا* أو *موكتى*، أى 'التحرر'، حيث إن الكائن الذى يصل إليها، أيًّا كانت الحالة التى ينتمى إليها وأيًّا كانت طبقته فى الدولة يتحرر من كل الروابط التى تشده إلى الوجود المشروط، وذلك بتثبُّت المعرفة بالكلى، وهو المفهوم الذى يسميه المسلمون الجوَّانيون 'الذات العليَّة'، وعن طريق ذلك التحقق وحده يصبح الإنسان *يوجيا* بمعنى الكلمة الحقيقى. وحال *اليوجى* ليس مشابهًا لأى حال آخر، ولكنه يشتمل على كل الأحوال الممكنة كما يشتمل المبدأ على كل نتائجه، ومن يصل إليه يسمى *جيفانموكتا* *jivanmukta* أى 'الذى تحرر بالمعرفة وتحقق أثناء حياته'، وبالتقابل مع *فيديهاموكتا* *videhamukta* أى 'الذى تحرر بعد ترك الجسد'، وهو تعبير يصف الكائن الذى وصل إلى التحقق فقط أو بالأحرى أصبح تحققه فعالا بعد أن كان افتراضيًّا بعد وفاته وتحلل الغلاف الإنسانى. إلا أن الإنسان فى الحالتين قد تحرر حتمًا من شروط

الفردية، أى من كل ما ينتمى إلى *ناما وروبا* أى ’الاسم‘ و’الهيئة‘، وحتى من كافة أحوال التجلى أيًّا كانت، ويهرب من سلسلة السببية التى لا تنتهى بين الأفعال وردود الأفعال، وليست هذه هى الحال عندما ينتقل إلى حال فردى آخر، حتى لو كان فى مرتبة عليا من مراتب الوجود. ثم إن من الثابت أن الفعل لن يترك أثرًا سوى فى مجال الفعل، وأن فاعليته سوف تنتهى فى النقطة التى يتوقف فيها نفوذه، فالفعل لا يمكن أن يؤدى إلى التحرر من الفعل ولا أن يؤدى إلى الخلاص، والحق أن الفعل مهما كانت طبيعته يمكن أن يؤدى فقط إلى تحرر جزئى يناظر حالات أسمى، ولكنها حالات محدودة ومشروطة.

ويؤكد شانكاراشاريا أنه ليس هناك وسائل للوصول إلى الخلاص النهائى الكامل سوى بالمعرفة، فالفعل ليس مناقضًا للجهل، ولهذا لا يستطيع أن يتغلب عليه، ولكن المعرفة تشتت الجهل كما يشتت النور الظلام، وحيث إن الجهل هو السبب الجذرى لكل العوائق، فإن مجرد اختفائه قمين بأن تختفى الفردية تلقائيا، وهى التى تتميز بمحدداتها. إضافة إلى ذلك فإن ’التحول‘ اشتقاقيًّا بمعنى ’العبور إلى ما وراء الشكل‘ لا يغير شيئًا فى مظهر الأمور، ففى حالة جيفانموكتا، يستمر المظهر الفردى دون تغيرات برَّانية ، ولكنه لا يستطيع التأثير فى الكائن الذى تقمصه، وذلك بمجرد وعيه بأنه ليس سوى وهم، ولكن لا بد من إضافة أن الوعى الفعال بهذه الحقيقة يطاول ما هو أبعد كثيرًا من المفهوم النظرى لها، وفى الفقرة التى تَبِعَت الكلمات المذكورة عاليه يصف شانكاراشاريا حال اليوجى بالقدر المتحدد الذى يمكن للكلمات أن تعبر عنه أو بالأحرى أن توحى به، وتشكل حواشيه تشكل الخاتمة الحقيقية لدراسة طبيعة الكائن الإنسانى الذى نوهنا عنه سلفًا بتبيان أقصى الإمكانيات التى يستطيع أن يصل إليها، كهدف نهائىٍّ أسمى للحكمة الميتافيزيقية.

الباب الخامس عشر

حواشٍ إضافية عن النظرية ككل

فى هذا المسح الذى انتويناه تركيبيًّا بقدر الإمكان لم نقتصر على بيان الخصائص والسمات فى حالة كل *دارشانا* فحسب، بل بيَّنا أيضًا علاقاتها بالميتافيزيقا التى هى المركز المشترك لكل فروع النظرية ونقطة البداية لتطوراتها المتعددة، ثم إننا انتهزنا الفرصة لنؤكد نقاطًا مهمة محمولة على النظرية فى مفهومها كوحدة كلية. وفى هذا المقام يجب أن يكون مفهومًا أن *الفيدانتا* رغم أنها الأخيرة من *الدارشانات* فهى التلخيص الأخير لكل المعرفة، كما أنها أيضًا بجوهرها هى المبدأ الذى نبعت منه البقية بأكملها على صورة مواصفات أو تطبيقات مختلفة لا تحصى. وإذا خرج أى فرع من فروع المعرفة عن الاعتماد على الميتافيزيقا بهذه الطريقة فسوف يكون مفتقدًا للمبدإ حرفيًّا، وهو بالتالى خلو من أية طبيعة تراثية، وهذا يبين الاختلاف الأصولى بين المعرفة العلمية كما يعنيها الغرب وتلك التى تناظرها فى التعبير. فمن الثابت مثلا فى الهند أن منظور الكوزمولوجيا ليس مكافئًا لمفهومها فى الفيزياء الحديثة، وحتى منظور المنطق التراثى ليس مساويًا للمنطق الفلسفى فى مفهوم ستيوارت ميل على سبيل المثال، وقد لفتنا النظر سلفًا إلى هذه الفروق. والكوزمولوجيا حتى فى حدود *فايشيشيكا* ليست علمًا تجريبيًّا مثل علم الفيزياء اليوم، وهى علم استقرائى من خلال ارتباطها بالمبدإ أكثر من كونها علمًا استدلاليا، مثلها فى ذلك مثل جميع علوم فروع النظرية. والفيزياء الديكارتية والحق يقال كانت استقرائية أيضًا ولكنها عانت من عيب خطير هو اعتمادها من بين المبادئ قاطبة على فرضية فلسفية ساذجة، وهذا يفسر سقوطها.

واختلاف المنهج الذى أشرنا إليه توًّا والذى يبين الاختلاف العميق فى المفهوم ينطبق بالقوة نفسها على كل ما يمكن أن يوصف بالتجريبية، والتى لا زالت أكثر استقرائية من بين العلوم الغربية، وهكذا تتجنب *فايشيشيكا* التجريب بشرط وحيد، هو

أن هذه العلوم لها حق ادعاء انتسابها إلى العلوم التراثية رغم ثانوية أهميتها، وانتسابها إلى مرتبة أدنى من المعرفة. ولنا فى الطب فى هذا المقام عبرة، فهو يسمى *أوبافيدا Upavida* وتنطبق ملاحظاتنا عنه أيضًا على الطب التراثى فى الشرق الأقصى، فالطب فى هذه الحالة يمثل شيئًا هو أكثر شمولا من العلم الذى يشار إليه فى الغرب عادة بهذا الاسم، فهو يحتوى إلى جانب علمى الأمراض والعلاج على كثير من العناصر التى قد توضع فى الغرب فى باب وظائف الأعضاء مثلا، أو حتى فى باب علم النفس، ولكنهم هنا يتعاملون معها بطريقة مختلفة تمامًا. والنتائج التى يتوصل إليها العلاج بطرق هذه العلوم تبدو خارقة للعادة فى عيون الغربيين الذين كونوا فكرة ضبابية عن طبيعتها الحقيقية، ثم إننا ندرك أن من غاية الصعوبة على الغربى أن يصل إلى الكفاءة التى تؤهله لمثل هذا النوع من الدراسة، حيث إن لها طرق بحث مختلفة كلية عن تلك التى تعوَّد على استخدامها.

لقد ذكرنا توًّا أن العلوم التطبيقية حتى فى انتمائها إلى التراث كمنبع مشترك، لا يمكن أن تعتبر سوى فروع لمعارف دنيا، وحقيقة اشتقاقها تثبت أنها تابعة لها، وهو أمر منطقى للغاية، ثم إن الشرقيين الذين لا يزعجون عقولهم كثيرًا من واقع مزاجهم العام وقناعتهم العميقة بهامشية التطبيقات المباشرة، لم يحلموا إطلاقًا بتدنيس مرتبة المعرفة بأى شىء ذى طبيعة مادية أو وجدانية، فهذا العامل هو الوحيد الذى يستطيع قلب الهيكلين الطبيعى والاتفاقى لأنواع المعرفة المختلفة. وعندما تعمُّ هذه الفوضى الفكرية ذاتها على عقلية جنس أو حقبة تؤدى إلى أن ينسى الناس الميتافيزيقا البحتة، ويستبدلونها بما هو وجهات نظر متخصصة دنيا، ثم إنها تولِّد علومًا يستحيل أن تدَّعى الانتساب إلى أى أصل تراثى. ولا شك أن تلك العلوم مشروعة طالما قبعت فى حدودها الصحيحة، ولا يصح اعتبارها أمرًا أعظم مما هى عليه حقًّا وهو أنها معرفة تحليلية متشظية نسبية، وهكذا تحتم على العلم الغربى أن يخسر فى اتساع النطاق ما كسبه فى براح الاستقلال عندما انفصل جذريًّا عن الميتافيزيقا، والتى تحرِّم من خلال وجهة نظرها أية علاقة به، وقد دفع ثمن تطوره غير المنضبط فى اتجاه التطبيقات العملية حتمًا بعجز قواه التأملية.

وهذه الملاحظات القليلة تكمل طرحنا السابق من حيث الفروق العريضة بين وجهات النظر المكافئة بين الشرق والغرب، فيعتبر التراث فى الشرق بمعنى حقيقى هو الحضارة بأكملها، ذلك لأنها تشتمل على كل فروع المعرفة الحقيقية كمشتقات منها أيًّا

كانت المرتبة التى تنتمى إليها بالإضافة إلى نسيج المؤسسات الاجتماعية بأكمله، فالتراث يحتوى على كل شىء فى شكل جنينى منذ البداية، وذلك استنتاجًا من حقيقة أنه المبادئ الكلية التى يشتق منها كل شىء، ومع كل منها قوانينها وشروط تجليها، والتعديل المطلوب فى أى وقت كان لا يزيد على مجرد تفصيل للنظرية يتحقق بشكل استقرائى وبروح استعارية متفقًا مع متطلبات الحقبة المعنيَّة. ومن السهل أن نرى والحال هكذا أن سلطة التراث تنتج قوة تجعل من الصعب أن ينسلخ المرء عنها، وأن كل من يخرج عنها يضطر إلى تأسيس ذاته كتراث زائف، وأما عن كسر كل الروابط التراثية عيانًا بيانًا فذلك مما لا يستطيع أن يحلم به أحد حتى لو كان ممكنًا. وهذا من شأنه أيضًا أن يسهل من فهم التعليم التراثى الذى لا يستهدف نشر المبادئ فقط، ولكنه ينشر الوسائل العملية لتمثُّلها وتكاملها مع كل عناصر فكر الحضارة.

الباب السادس عشر

التعليم التراثى

لقد ذكرنا أن الوظيفة الأولى للمستوى الأعلى *براهمانا* هو حفظ النظرية التراثية وتعليمها، والقيام بهذه الوظيفة هو الغرض الحقيقى لوجود هذا المستوى، وحيث إن النظام الاجتماعى بكامله يستقر على قواعد النظرية فإن ما هو خارجها لن يأمل فى الوصول إلى المبادئ التى تضفى الاستقرار والقوة والقدرة والاحتمال على هياكلها. ولما كان التراث يعنى كل شىء فإن سدنته لا بد وأن يكونوا منطقيًّا فى وضع متعالٍ، أى إن تنوع الوظائف الضرورية لمعيشة المنظومة الاجتماعية يتضمن شيئًا من عدم التوافق بين هذه الوظائف، حتى إنها يجب أن تسند عند اللزوم إلى أفراد مختلفين، وكل هؤلاء الأفراد يظلون معتمدين على أولئك السدنة، فالإسهام الفعال فى التراث فقط هو الذى يمكِّن الفرد من أن يلعب دورًا فعالا فى حياة المجتمع، وهذا هو التفسير الحقيقى الكامل للسلطة الروحية والفكرية التى تتمتع بها *البراهمانا*. وهى فى الوقت ذاته تفسر العلاقة العميقة التى لا تنفصم والتى تربط التلميذ المريد بشيخه المعلم، وليس ذلك فى الهند فقط بل فى الشرق عمومًا، وهى علاقة لا يوجد ما يوازيها فى الغرب الحديث، ووظيفة المعلم فى الواقع هى 'الأبوة الروحية'، ولهذا كان طقس الفعل الرمزى الذى يؤسسها بمثابة 'ميلاد ثان' لمن يتلقى التعاليم على يد معلم بانتظام. وفكرة 'الأبوية الروحية' تلك يعبر عنها تمامًا مفهوم جورو، وهو الاسم الذى يضفيه الهندوس على المعلم، كما أنه يحمل معنى ثانويًّا هو 'السلف'، والعرب يصبون الفكرة نفسها فى كلمة شيخ، والتى تعنى حرفيًّا 'كبير السن' وتستخدم لغرض مماثل. وفى الصين يلعب مفهوم 'تضامن الجنس' الشائع، على إضفاء مذاق مختلف على الفكرة المناظرة، بحيث تمثل وظيفة المعلم 'بالأخ الأكبر'، وهو المرشد والكفيل الطبيعى لأولئك الذين يسيرون من بعده على طريق

التراث، ولكنه لن يصبح 'سلفا' سوى بعد وفاته، وعبارة *أن يولد المرء فى المعرفة*' تكاد تستخدم يومياً فى الصين وفى غيرها.

والتعاليم التراثية تُلَقَّن فى ظروف تحددها طبيعتها، ولكى تنتج أثرها كاملا يجب دائمًا أن تُطوَّع للإمكانيات الفكرية لمن يتلقاها، ويؤهَّل بحسب درجة الفهم التى يصل إليها فى أى وقت، وهذا يتطلب جهدًا شخصيًّا لا يكلُّ من جانب المتلقى فى تمثل التعاليم التى انتقلت إليه بشكل فعال، والذى يأمل فى التقدم فيها أكثر فأكثر. وهى نتيجة طبيعية للطريقة التى تعالج بها النظرية ككل متصل، وهذه هى الحقيقة التى تجعل من التلقين الشفاهى المباشر ضرورة لا يقوم بدورها شىء آخر. والواقع أن غيابه يؤدى إلى كسر سلسلة 'الانتماء الروحى' المتصل فيما عدا فى ظروف استثنائية، إذ يمكن أن يستمر التواصل فيها قائمًا بطرق أخرى يصعب للغاية شرحها هنا بمفاهيم لغة غربية. وعلى كل فالشرقيون متحررون من كافة الأوهام التى تتفشى فى الغرب، والتى تؤدى إلى اعتقاد أن كل شىء يمكن تَعلُّمه من الكتب، وكانت نتيجة ذلك أن احتلت الذاكرة عندهم موضع الذكاء، أما عند الشرقيين فليست المتون سوى 'دعامات' بالمعنى الذى استخدمناه كثيرًا للكلمة، وفهمها لا يزيد عن كونه دعامة لتطور عقلى دون أن يساء فهمها على أنها أساس ذلك التطور ذاته، وبهذا يأخذ التبحر فى العلوم قيمته الحقيقية، ويوضع فى المرتبة الأدنى التى ينتمى إليها كوسيلة تابعة وإضافية للمعرفة الحقة.

والطريقة الشرقية على عكس تام للطرق الغربية فى جانب آخر أيضًا، فصيغ التعاليم التراثية التى تضفى عليها صبغة معينة ليست بالضبط 'طقوسًا جوَّانية' بقدر ما هى 'اندماج مبدئى' مناقض بالضرورة لأى نوع من الخلط والتخبُّط، والتى هى أكثر ضررًا من نفعها فى عيون الذين استطاعوا بطريقة أو بأخرى ألا يغترُّوا بالمظاهر. فأول أمر هو أن يُغتفر لنا الشك فى قيمة أى نوع من التعليم الموحد الذى يُفرض بلا تمييز ولا هوادة على أفراد بالغى الاختلاف عن بعضهم بعضًا، من حيث قدراتهم على الاستيعاب ومن حيث المزاج العام مثلما يحدث اليوم فى الشعوب الأوروبية. وهذا النظام التعليمى هو بالتأكيد أسوأ النظم جميعًا، وقد أطل إلى الوجود من خلال جنون المساواة الذى حطَّم فكرة هيكل الطبقات الحقيقية، كما أنه حطم كذلك كل أثر لإمكان الشعور بها نتيجة التعامى الذى يغذيه الاستغراق فى التحيزات الانفعالية. ويبدو من المستحيل أن نقدم حقيقة إلى أولئك الذين يرون أن 'الحقائق' هى المعيار النقدى الوحيد حسبما تقول العلوم التجريبية أنصع من الاختلافات الطبيعية فى كل من المرتبتين الفكرية

والطبيعية للناس.

ثم إن هناك سبباً آخر لمعارضة الشرقيين، فهم متحررون من روح الدعاية ولا يشعرون بالرغبة فى نشر مفاهيمهم بأى ثمن لكل الأشكال 'الجماهيرية' والسبب هو أن محاولة الهبوط بمستوى النظرية إلى مستوى الفكر العامى بدعوى إتاحتها للجميع لا بد وأن تشوه النظرية وتخرج بها عن طبيعتها لا محالة، وليس من ديدن النظرية أن تحطَّ من قدرها إلى مستوى قوى الفهم المحدودة عند الكثرة، ولكن من حق الأفراد أن يرتقوا إليها لو استطاعوا إلى ذلك سبيلا كى يتأملوا النظرية فى نقائها المتكامل. وهذا هو الشرط الضرورى لتكوين صفوة فكرية تتشكل بناء على عمليات الاختيار الطبيعى، حيث إن كل إنسان لا بد وأن يُقَصر عندما يبلغ درجة المعرفة التى تعلو عن 'أفقه العقلى'، كما أنها أيضًا تحمى من الفوضى العارمة التى تمخض عنها انتشار أشباه المتعلمين، وهم أشد فتكًا من الجهلاء البسطاء الأنقياء، وسوف يكون الشرقيون دائما أكثر وعياً بكوارث 'التعليم الإلزامى' عنهم بمزاياه المفترضة ولديهم مبررات كافية.

وهناك كثير مما يستحق القول عن طبيعة التعاليم التراثية التى يمكن أن نتفكر فيها من جوانب أعمق، ولكن حيث إننا لا ندعى أننا قد قمنا بمسح شامل، فسوف نقتصر على الملاحظات القليلة التى تناولناها، والتى ترجع مباشرة إلى المنظور محل الاعتبار حاليًّا. ولا بد أن نكرر أن الملاحظات السابقة لا تنطبق على الهند فقط بل على الشرق بأكمله. وقد يُظن أنها كانت أجدر بموضع فى الجزء الثانى من هذا الكتاب، ولكننا فضلنا تأجيلها إلى هذا الموضع ظنًّا منا أنها ستكون أسهل استيعابًا عندما نأتى إلى ذكر ما لدينا مما يخص النظرية الهندوسية، والتى تعتبر عينة ممثلة للنظريات التراثية عمومًا. وكل ما يتبقى علينا هو أن نشير باختصار كلما أمكن إلى التفسيرات الغربية لهذه النظرية الهندوسية ذاتها وكيفية تقويمها، وقد سبق لنا ذكر بعض ذلك بتفصيل كاف منتهزين الفرص التى أتيحت فى سياق أطروحتنا.

الجزء الرابع

تفسيرات غربيـــة

الباب الأول

الاستشراق الرسمى

لا ضرورة للاستفاضة فى الحديث عن الاستشراق الرسمى، حيث إننا أشرنا فى مواضع عدة إلى كل من عدم كفاءة مناهجه وزيف استنتاجاته. وإذا كنا قد وضعنا هذا الأمر نصب أعيننا بشكل شبه دائم بينما تشاغلنا عن المحاولات الغربية الأخرى لتفسير الشرق، فذلك لأنه يمتُّ بشبه إلى الجديَّة التى يفتقدها الآخرون حتى إننا ميزناها عنهم. ولا نية لدينا فى التشكيك فى إخلاص المستشرقين، كما أننا لن ننازعهم فى حقيقة دراستهم المتخصصة، ولكن ما ننازعهم فيه هو كفاءتهم فى تناول أى أمر خارج حقل التعليم البحت. ومن العدل أن نمتدح فى بعضهم روح التواضع التى تظهر فى الأنفة عن تفسير النظريات لوعيهم بمحدوديتهم، ولكن هؤلاء لسوء الحظ أقلية، أما الأغلبية فهى مكونة من أولئك الذين يأخذون التعليم هدفًا فى ذاته، ويعتقدون مخلصين أن بحوثهم التاريخية واللغوية تعطيهم الحق فى الفتوى فى أى موضوع كان. ومن الصعب إصدار أحكام بالغة القسوة على هؤلاء الناس سواء أتناولت المناهج التى يتبعونها أم الاستنتاجات التى يصلون إليها، وذلك لأننا على استعداد لتقديم احتراماتنا إلى أشخاصهم، حيث لا يمكن أن نحمِّلهم مسئولية انحيازهم أو أوهامهم. فالسلوك القاصر هو نتيجة طبيعية لما أسميناه سلفًا 'قصر النظر العقلى'، ويبدو أن هذا النقص العقلى يستعصى على العلاج شأنه شأن قصر النظر الطبيعى، فقصر النظر العقلى هو تشوه فرضته عادات عملت فى خفاء على إظهاره بالتدريج، إلا أنه لا بد من بعض الميل الشخصى عندهم إلى ذلك. والحال هكذا فإن سوء النية التى يشهرها معظم المستشرقين نحو الذين لا يخضعون لطرائقهم أو لا يقبلون بنتائجهم لا يصح أن تثير أى شعور بالغرابة فليس ذلك سوى نتيجة طبيعية أخرى لسوء استخدام التخصص، وأحد التجليات التى لا تحصى لهذا المسعى العلمى الزائف الذى يلتبس بسهولة مع الروح العلمية الصحيحة.

ورغم الأعذار التى ننتحلها لموقف المستشرقين هذا فمن المؤكد أن النتائج الإيجابية القليلة التى أثمرتها بحوثهم فى التعليم المتخصص لن تعوض الضرر الذى تسببوا فيه على

الفكر عمومًا بإغلاق كل الطرق الأخرى التى كان يمكن أن يسلكها الذين تمتعوا بالملكات المناسبة، وإذا كان الغرض هو تخويف أولئك المؤهلين عقليًّا لاجتيازها فقد أدت إلى إشهار أن هذا المسلك أو ذاك 'غير علمى' لأنه ببساطة لا يتفق مع المناهج والنظريات التى قُبل تعليمها رسميًّا فى الجامعات. وحين يأتى الأمر إلى الدفاع ضد خطر أو آخر فليس من المعتاد أن نضيع الوقت فى مسائل تتصل بالمسئولية الشخصية، وعليه فإذا كان هناك آراء معينة تتسم بالخطورة الفكرية ونعتقد أن هذه هى الحالة هنا فلا بد من النضال لكشف زيفها بصرف النظر عن مشاعر الذين يخترعونها أو يؤيدونها، ولا مجال للتشكيك فى صدق نواياهم بأية درجة. وهذه الاعتبارات وأمثالها تبدو متهافتة فى مواجهة الأفكار، ولا يصح أن نسمح لها بالتدخل فى الصراع مع النظريات التى تحول دون الوصول إلى تحقيق إمكانات معينة حيث إن تحقيق تلك الإمكانات أمر لا يمكن إنجازه على الفور، وسنعود إلى ذلك فى باب الخاتمة، كما أن اعتبارات الدعاية بالنسبة لنا أمر غير وارد، لذا كان أكثر الطرق تأثيرًا فى الاعتراض على تلك النظريات هو إظهار زيفها بإعادة الحقيقة إلى نصابها، والحقيقة فقط هى التى تهم كل من يستطيع أن يفهمها بدلا من المنابذة حولها فى مناقشات لا تنتهى.

وهنا تكمن النقطة الرئيسة فى الاختلاف التى لا يمكن الاتفاق بصددها مع التعليم التخصصى، فحين نتحدث عن الصدق فنحن لا نتحدث عن مجرد صدق الوقائع، والذى له أهميته بطبيعة الحال رغم كونه ثانويًّا وعارضًا، فما يهمنا فى نظرية ما هو صدق ما تعبر عنه بالمعنى المطلق للكلمة. والذين يتمسكون على العكس من ذلك بوجهة نظر التعليم فلا شأن لهم بصدق الأفكار، والحق أنهم يكادون ألا يعوا ماذا تعنى بالضبط، حتى إنهم لا يعون ما إذا كانت توجد مثل هذه الأمور أصلا ولا يزعجون أنفسهم بالاستفسار، فالصدق لا يعنى عندهم شيئًا سوى من ناحية الانضباط التاريخى. ويبدو الميل نفسه ماثلا فى حالة مؤرخى الفلسفة، فما يهمهم ليس صدق فكرة معينة أو زيفها، أو إلى أية درجة هى كذلك، ولكن همهم الوحيد هو اكتشاف شخصية من طرح الفكرة أولا، وبأى اصطلاحات عبر عنها، وفى أى تاريخ حدث ذلك، وتحت أى ظروف طرحها. وتاريخ الفلسفة يشغل نفسه قصرًا بفحص تفاصيل بيانات السيرة الذاتية ويدَّعى احتلال موضع الفلسفة ذاتها، وهكذا يتسبب فى الطلاق البائن مع أى قدر من الرواسب الفكرية الباقية التى استطاع العصر الحديث أن يحتفظ بها. ومن الواضح حقًّا أن هذا السلوك غير حميد بالمرة لفهم أية نظرية كانت علاوة على

التعلق بالحرفية فقط، ويجعله عاجزًا عن الوصول إلى الروح فيتحتم عليه أن يفقد الهدف الذى ينشده، فغياب الفهم الحقيقى لا يمكن أن يتمخض عنه سوى تفسيرات تحكمية أى أوهام، حتى لو اقتصر الأمر على الانضباط التاريخى.

وربما كان ذلك حادثًا فى مجال الاستشراق أكثر من أى مجال آخر يماثله، ذلك لأنهم يحاولون معالجة مفاهيم غريبة تمامًا عن عقول من يدعون دراستها، وهى على ذلك تنطق بإفلاس ما يدعى 'المنهج التاريخى' حتى تحت عنوان الصدق التاريخى الذى هو بمثابة المبرر الوحيد لوجوده وكما يبدو فى الاسم الذى أضفى عليه. وأولئك الذين يتبعونه يسقطون فى خطإ مزدوج، فهم من ناحية غير واعين بما وراءه من نظريات مشكوك فيها ويمكن استنتاج أصولها فى الفرضية 'التطورية'، وهم يكدحون من ناحية أخرى تحت ثقل أوهام خطيرة فيما يتصل بمجاله، حيث إنهم يعتقدون أن منهجهم قابل للتطبيق بالجملة على كل الأمور بلا هوادة، وقد بينا سلفًا كيف أنه غير قابل للتطبيق بالمرة على مجال الميتافيزيقا حتى بعد أن انتفت منه كافة الأفكار عن التطور. والشرط الأول المطلوب عند مؤيدى هذا المنهج لدراسة النظريات الميتافيزيقية هو حتمًا ألا يصير الدارس ميتافيزيقيًّا، وكذلك الذين يطبقون المنهج نفسه على 'علم الأديان' ينازعون بلا خفاء أن الإنسان الذى ينتمى إلى دين ما يعتبر غير مؤهل لهذا الفرع من الدراسة، ويصبح ذلك مثل قول أن أولئك الذين لا يمتلكون سوى فهم برَّانى وسطحى فى أى علم كان هم وحدهم الأكفاء لدراسته، مثلهم مثل ذلك التعليم الذى يُحَصَّل من الكتب فقط، وهذا هو السبب الذى يدعوهم إلى اعتبار آراء الشرقيين أنفسهم عديمة القيمة خاوية من المعنى حين يأتون إلى دراسة مسألة المذاهب الشرقية. ونحن نرى فى هذا خوفًا غريزيًّا من كل ما يتعالى على المدرسية المعتادة ويهدد بفضح تهافتها، ولكن هذا الخوف يستقى قوة إضافية من اتفاقه مع المصلحة الواعية للمحافظة على احتكار تمثيل العلم الرسمى الذى أسسه ممثلوه لمصلحتهم، وربما كان المستشرقون أكثر إيغالا فى ذلك من غيرهم. والإصرار الثابت على عدم احتمال كل ما تبدو خطورته على الآراء المقبولة لديهم ومحاولة دحضها بكل الطرق المتاحة تجد مبرراتها فى التحيزات التى تعمى ضيقى الأفق هؤلاء، والتى تسوقهم إلى إنكار كل ما يخرج من غير مدارسهم وهنا ثانية لا نشكك فى إخلاصهم، ولكننا نلاحظ ببساطة تأثير أحد الميول الإنسانية الخالصة، حيث يتجه الناس إلى الطرق الأسهل فى إقناع أنفسهم بأمر خطإ كلما كانت مصالحهم الشخصية مهددة.

الباب الثانى

علم الأديــان

عند هذه النقطة سوف يكون من المناسب أن نذكر بعض الملاحظات عما يسمى ’علم الأديان‘، حيث إنه يدين بظهوره فى البداية إلى الذين كانوا يسمون ’دارسى الهنديات‘ وهذه الواقعة وحدها كفيلة ببيان أن كلمة ’دين‘ لم تستخدم بالمعنى الصحيح الذى أوضحناه سلفًا. والحقيقة أن بورنوف الذى كان أول الدارسين فى إطلاق هذا الاسم على ذلك العلم أو ما يدعى علمًا قد أغفل ذكر الأخلاق بين العناصر التى تكونه، وقصره على النظرية والشعائر فقط، وقد أتاح له هذا أن يرا كم فيه أمورًا لا صلة لها بوجهة النظر الدينية، ولكنه يعترف صادقًا بغياب العنصر الأخلاقى عن *الفيدا*. وهذا هو الخلط الأساسى فى الفكر الذى تجده فى بداية ’علم الأديان‘ الذى يدَّعى أنه يشتمل على كافة النظريات التراثية أيًّا كانت طبيعتها الحقيقية، ولكن كثيرًا من الخلط قد أضيف إلى التخليط الأول، خاصة وأن أكثر الدراسات حداثة قد بدأت فى تطبيق الآلة الرهيبة فى ’النقد النصى‘ و’النقد الفوقى‘ بقضهما وقضيضهما، واللتان تستهدفان التأثير فى عقول البسطاء أكثر من الوصول إلى حقائق جادة.

ويرتكز هذا العلم المُدَّعى برمته على مقدمات قليلة لا تزيد عن كونها أفكارًا مسبقة، ويعتمد مناصروه على أن أية نظرية لا بد وأنها قد اتخذت أصولها من ’النزعة الطبيعية‘ ولكننا على العكس نقول إن المذهب الطبيعى ما هو إلا انحراف مناقض للتراث الأولانى فى كل أوجهه، وهم فى تحريفهم للنصوص التى فشلوا فى فهم مغزاها الحقيقى ينتهون إلى قراءة تفسير أو آخر يتفق مع روح ’المذهب الطبيعى‘. وقد تشكلت بهذه الطريقة نظرية كاملة عن ’الأساطير‘ كان أشهرها ’الأسطورة الشمسية‘ وأحد دعاتها الرئيسيين كان ماكس موللر، الذى ذكرنا اسمه سلفًا كممثل نمطى لانحراف العقل الاستشراقى، أما عن نظرية ’الأسطورة الشمسية‘ ذاتها فإنها مجرد إحياء للنظرية

الأستروميثولوجية التى ظهرت فى أواخر القرن الثامن عشر على يد ديبوى وفولناى[18]، ومن المعروف أن هذا المفهوم قد طبق على المسيحية وعلى كل النظريات الأخرى وقد أشرنا إلى الاضطراب الذى تمخضت عنه، فكلما طرأت رمزية تناظر أحد الظواهر الطبيعية هرع 'العلماء' إلى استنتاج أنها مقصورة على تمثيل تلك الظاهرة فحسب، أما الحقيقة فالظاهرة ذاتها هى التى تعمل كرمز أو 'آية' لأمور أخرى تنتمى إلى مرتبة مختلفة من الوجود، فى حين أن التناظر الملحوظ ما هو إلا تطبيق للتشابهات التى تصل باتساق بين درجات هذا الوجود. وفى هذه الأحوال ليس من الصعب اكتشاف 'النزعة الطبيعية' أينما نظرنا، وسوف يكون من المدهش لو أنها ليست كذلك عندما تفسر الرموز التى تنتمى بالضرورة للنظام الطبيعى بغير معناها، والخطأ أساسًا هو مثل الخطإ الذى وقع فيه 'الاسميون' الذين يخلطون بين الفكرة والكلمة المستخدمة فى التعبير عنها، وهكذا استغرق الدارسون المحدثون فى عدم فهمهم للرموز تحت سيطرة التحيزات التى شجعتهم على الاعتقاد بأن كل الحضارات قد نشأت على غرار النموذج اليونانى الرومانى، وقد أصبحوا هم أنفسهم من مخترعى 'الأساطير'، وهذه هى الطريقة الوحيدة التى كان يمكن للأساطير أن تنشأ بها.

ولا بد أنه اتضح الآن لماذا وصفنا دراسة من هذا النوع 'علمًا مُدَّعى'، ولماذا يستحيل علينا أن نأخذها على محمل جدى، ويجب أن نضيف أن 'علم الأديان' هذا يحاول إضفاء مظهر من الحياد على ذاته، حتى إنه يعلن ادعاءه السخيف الأخرق بأنه 'يقف فوق كل النظريات'[19] ويُستخدم سلاحًا فى المناظرات طوال الوقت فى أيدى الذين ينوون إشهاره ضد الدين وقد فُهِم الآن بمعناه الصحيح. وهذا الاستخدام للدراسات بروح سلبية مضللة هو أمر طبيعى بالنسبة إلى المتعصبين 'للمنهج التاريخى'، وهو فى الحقيقة كامن فى جوهر ذلك المنهج الذى يناهض بطبيعته كل تراث، أو هو على الأقل يصبح كذلك بمجرد أن يُسمح له بتخطى حدوده المشروعة، وهذا هو السبب فى أن الذين يقدرون الدين حق قدره، ومن أجل ذاته لن يُقبَلوا كسدنة فى خدمة هذا

---

[18] *Depuis, Origin de tous les cultes; Volney, Le Ruines*

[19] *E. Burnouf, La Science des Religions, p 6.*

العلم. إلا أن هناك بين المختصين فى ’علم الأديان‘ بعض الذين لا يوغلون بهذا القدر، على الأقل من حيث المظهر، ويتميز منهم مؤيدو المدرسة الفكرية ’الليبراليون البروتستانت‘، ورغم أنهم يحافظون نظريًّا على الأقل على وجهة نظر الدين، إلا أنهم يسعون إلى اختزاله إلى مجرد ’أخلاقية‘ ساذجة، وهو ما يدمره بكبت العقيدة والشعائر معًا باسم العقلانية، والتى ليست سوى عاطفية متنكرة. وهذه النتيجة الأخيرة هى ذاتها التى يصل إليها المكذبون بالدين مؤيدو ’الأخلاقية المستقلة‘ عن الدين رغم أن الحالة الأولى تخفى النية الحقيقية بشكل أفضل، وهذه بعد أن قيل كل شىء هى النتيجة المنطقية التى تمخضت عنها الميول التى احتوتها الروح البروتستانتية منذ البداية. ولقد شهدنا محاولة لتسلل هذه الروح إلى الكنيسة الكاثوليكية تحت مسمى ’الحداثة‘ لكنها لحسن الحظ قد أحبطت. وقد كانت هذه الحركة تستهدف استبدال الدين بحالة ’تديُّن‘ ضبابى، أى بتطلع انفعالى تكفى ’الحياة الفاضلة‘ لإرضائه، وكان لا بد له من تفنيد العقيدة ’بالنقد‘، أى باستخدام سلاح ’علم الأديان‘ نفسه الذى ربما لم يكن له غرض آخر سوى ذلك التفنيد.

وقد ذكرنا سلفًا أن مسلك ’التطوريين‘ كامن فى ’المنهج التاريخى‘، ولنتخير مثلا من عدة أمثلة فى شكل تطبيق له فى نظرية غريبة مفادها أن ما يفترض أنه مفاهيم دينية لا بد وأنه قد مر بمراحل متتابعة أهمها ما عرف على التوالى بالفيتيشية فتعدد الآلهة فالتوحيد. وهذه الفرضية مشاكلة لأخرى ظهرت فى مجال اللغويات وتفترض ’أن اللغات فى سياق تطورها قد مرت بمراحل متتابعة من أشكال الكلمات وحيدة المقطع، فالممتزجة المقاطع فالمقفَّاة‘، وهذا افتراض اعتباطى لا موجب له ولا تؤيده أية حقائق، كما أن المسلمات تنقضه قطعًا، حيث لم يحدث مطلقًا أن اكتشفت أقل البراهين شأنًا عن عملية مرور أية مرحلة منها إلى أخرى، وما فُهم على أنه ثلاث مراحل متتابعة بناءً على فكرة مسبقة ما هو إلا ثلاثة أنواع مختلفة تصنف على أساسها المجموعات اللغوية، وتظل كل منها صحيحة فى إطار النمط الذى تنتمى إليه. ويقال مثل ذلك فى شأن فرضية أكثر عمومية صاغها أوجست كومت بعنوان ’قانون الحالات الثلاث‘ ويحوِّل فيها مجالات الفكر المختلفة إلى مراحل رغم أنها يمكن أن تتزامن، ويصر على اكتشاف الاختلاف وعدم التقابس فيما بينها، لأنه يتصور أصلا أن كل أنواع المعرفة الممكنة دائمًا ما اتخذت ظواهر الطبيعة موضوعًا لها، ولكن هذا ينطبق على المعرفة العلمية وحدها. ويمكن أن نرى كيف أن هذا المفهوم الوهمى

لكومت ودون أن يكون ’تطوريا‘ بشكل مباشر كان متأثرًا بالروح نفسها، وهو شبيه بفرضية ’الطبيعية البدائية‘، التى تفترض ’إن الدين ليس سوى تجارب مبتسرة وعرضية، إلا أنه فى الوقت نفسه مقدمة لا غنى عنها لما سوف يكون بعد ذلك من تفسير علمى، وذلك كتطور مباشر للمرحلة الدينية ذاته. وقد تصور كومت أنه يستطيع التمييز بين ثلاثة أنواع هى المراحل الثلاث السابقة الذكر نفسها، أى الفيتيشية وتعدد الآلهة والتوحيد. ولن نخوض أكثر من هذا فى تلك النظرية، حيث إنها مشهورة تمامًا، ولكن بدا لنا من المعقول أن نشير إلى الارتباط الذى غالبًا ما يتم تجاهله بين وجهات نظر مختلفة، وكلها تنبع من الأهواء نفسها التى تشكل المنظور الغربى.

ولكى نوضح إشكالية المراحل الثلاث المفترضة فى ’تطور‘ المفاهيم الدينية، فسوف نبدأ بالعودة إلى ما صرحنا به سلفًا من أنه لم يوجد أصلا أية نظرية جوهرية فى تعدد الآلهة، إذ إن تعدد الآلهة شأنه شأن ’الأساطير‘ التى ارتبطت به، ما هو إلا تشويه مبالغ فيه ناتج عن انعدام الفهم تمامًا، ثم إن تعدد الآلهة والأنسنة لم نتفشيا إلا بين اليونانيين والرومان، وكانت تحتسب فى نطاق الأخطاء الفردية عندما تحدث عرضًا فى أية بلاد أخرى. فكل نظرية تراثية أصيلة هى بالضرورة توحيدية، أو هى على الأصح ’نظرية توحيد‘، أو هى حتى ’لا اثنينية‘، وتصبح توحيدية عندما تتخذ الصيغة الدينية، والأديان التى توصف حقًّا بهذه الصفة هى اليهودية والمسيحية والإسلام، ومن الواضح أنها جميعها أديان توحيد. أما فيما يتصل بالفيتيشية فهى كلمة برتغالية بمعنى ’الشعبذة‘ وما تعنيه ليس الدين وليس حتى ما يشبهه، ولكنها تنتمى إلى السحر، وهى على ذلك من أحط أنواع السحر. وليس السحر من قبيل الدين البدائى أو المنحرف بأى شكل، وهو ليس حتى معارضا للدين بشكل أصولى، كما ادعى البعض أنه أمر ’مضاد للدين‘ إن صحَّ التعبير، وأخيرًا فهو ليس شيئًا نبع منه كل من الدين والعلم كما اقترح رأى ثالث، ولا أساس له هو الآخر مثل سابقيه، وكل هذه التخليطات تؤكد أن الذين يتحدثون عن السحر بطلاقة ليسوا متأكدين من مواقع أقدامهم.

والحق أن السحر ينتمى إلى مجال العلم، ولنكن أكثر تحديدًا فهو علم تجريبى يتعلق بتسخير قوى معينة تسمى فى الشرق الأقصى ’القوى الجوَّالة أو السابحة‘، وتأثيرها مهما كانت غرابته ظاهرة طبيعية تحكمها القوانين شأنها شأن أية ظاهرة أخرى. ولا شك فى أن هذا العلم قادر على الاتصاف بالتراثية من حيث أصوله، ولكن لا قيمة له سوى بما هو تطبيق ثانوى عارض. ولكى نوضح أهميته لا بد أن ننوه إلى أن الذين

يُعدون ممثلين للتراث يحتقرونه، وقد تركوه إلا فى حالات نادرة وخاصة للحواة الجوالين ليتكسبوا منه بتسلية الجمهور. وهؤلاء السحرة الذين ينتشرون فى الهند حيث يعرفون باسم عربى هو 'فقير' بما يعنى 'شحاذ' هم عادة أناس توقف نموهم العقلى على طريق التحقق الميتافيزيقى، وهم يثيرون فضول الأجانب، ولكنهم لا يستحقون اعتبارًا أكثر مما يزجيه إليهم مواطنوهم. ولا نرغب فى إنكار حقيقة الظواهر التى تحدث بهذا الشكل، ولكنها غالبًا ما تكون مجرد محاكاة، وهى على كلٍّ تتطلب قدرة هائلة على الإيحاء، وتعتبر محاولات الغربيين فى الوصول إليها على المنوال نفسه متهافتة للغاية، ولكن ما ننكره هو أن تلك الظواهر لها أية علاقة بالنظرية النقية والتحقق الميتافيزيقى الذى لا ينفصل عنها. وننتهز الفرصة هنا لنتذكر أنه ليس هناك من أمر فى المجال التجريبى بمقدوره أن يثبت شيئا إلا بالمعنى السلبى، وكل ما يفعله لا يزيد عن كونه مثالا تطبيقيًّا للنظرية، وهو مثال لا يحتوى على فرضية ولا على شرح وليس هناك ما هو أكثر خطلا من تأسيس مبادئ حتى لو كانت نسبية تعتمد فى قيامها على منتجاتها التطبيقية ذاتها.

وإذا كنا قد احتملنا وعثاء الشرح فى مسألة طبيعة السحر فذلك لأنه يُزَجُّ به حاليًّا للقيام بدور مهم فى أحد نظريات 'علم الأديان'، وقد تقدم بهذه النظرية ما يسمى 'مدرسة علوم الاجتماع'، فبعد أن حاولوا طويلا أن يطرحوا تفسيرًا سيكولوجيا 'للظاهرة الدينية'، يحاولون الآن تلبيسها بالتفسير الاجتماعى. وقد سبق أن ذكرنا ذلك فى سياق الحديث عن تعريف الدين، وفى مذهبنا أن كلتا المحاولتين على السواء باطلتان، وعاجزتان عن الإتيان بوصف حقيقى للدين، وأقل قدرة من ذلك على وصف التراث عمومًا. وقد حاول أوجست كومت أن يناظر بين عقلية الأقدمين وعقلية الأطفال، وهو أمر بالغ السخف فى ذاته، ولكن نظريات علماء الاجتماع اليوم قد غدت أكثر سخفًا عندما يناظرونها بعقلية المتوحشين الذين يسمونهم 'بدائيين'، ولكنهم فى مفهومنا عن كثير من أحوالهم مجرد متخلفين. ولو أن المتوحشين قد وجدوا دائمًا بالطريقة التى نراهم عليها اليوم، فلن يكون هناك تفسير ممكن لحقيقة أنهم يتبعون عددًا كبيرًا من العادات التى لم يعودوا يفهمونها، ولا يجوز أن تعتبر استيرادًا أجنبيًّا بحال لأنها تختلف بشكل واضح عن كل ما عداها فى أى مكان، وهذه العادات ما هى إلا آثار من حضارات مفقودة كانت قائمة منذ زمان سحيق قد يكون ما قبل التاريخ، وتنتمى إلى شعوب ليس المتوحشون المعاصرون منها سوى الأحفاد والبقايا الأخيرة، ونحن نذكر هذا لكى نقتصر على مجال الحقائق دون تحيز لأسباب أخرى أعمق غورًا

وأقطع حسما، ولكنها غير متاحة لأذهان علماء الاجتماع و'المراقبين' التحليليين الآخرين. وسوف نضيف فقط أنه يمكن دائمًا اكتشاف المفاهيم التى انبنت عليها تلك العادات قبل أن تختزل إلى مستوى 'الخزعبلات'، وذلك اعتماداً على وحدة التراث الجوهرية، وبشكل مماثل تسمح هذه الوحدة بقدر كبير من الفهم لتلك الحضارات التى عرفناها فقط من خلال المتون والأشكال الرمزية المحفورة على أحجار آثارها الباقية. وهذا هو ما كنا نقصد فى البداية من القول بأن المعرفة الحقيقية بالشرق يمكن أن تؤدى خدمات جليلة لأولئك الراغبين جديًّا فى دراسة الآثار القديمة على أمل استنباط معارف قيمة منها، على عكس أولئك الذين ركنوا إلى الجانب الخارجى السطحى من وجهة نظر الدراسات المعتادة.

الباب الثالث

النزعة الروحانية 'الثيوزوفية'

رغم أن المرء يشعر بالاضطرار إلى احترام إيمان المستشرقين الرسميين حتى لو شجب نقص رؤيتهم، إلا أن هذا الاحترام يتلاشى عندما ننظر فى أمر مؤلفى نظريات معينة وناشريها حان وقت مناقشتها. وهذه النظريات لا تستطيع سوى الحط من قدر الدراسات الشرقية، وإثناء ذوى العقل الجاد وناقصى المعرفة عنها بطرح نسيج من السخافات التى لا معنى لها ولا تستحق الانتباه عما أسموه 'التعبير الأصلى عن النظريات الهندية'. ولا يكفُّ ضرر نشر هذه التخيلات العقيمة عند ما سبق ذكره وهو سيئ فى حد ذاته بما يكفى، ولكنه مناسب تمامًا لقلب توازن تلك العقول الضعيفة والقرائح المهتزة التى تأخذ هذه الأمور بجدية، شأنها فى ذلك شأن نشر كثير من الأفكار المشابهة وهى فى هذا الإطار تمثل خطراً حقيقيًّا على ذوى الذكاء المتوسط، وهو خطر تجلى بالفعل فى أمثلة شتى تبعث على الأسى.

ونتوغل سُمِّيَّةُ هذه الأنشطة لأن الغربيين اليوم يميلون ميلا عارمًا إلى الانجراف مع أى شيء يلتبس مع المدهش وغير المعتاد، وقد أدى تطور حضارتهم إلى اتجاه عملى فِجٍّ ليحرمهم من كل هداية فكرية فعالة ويفتح الباب لكل أنواع العلم الزائف والإسراف الميتافيزيقى الزائف، ومن غير المحتمل أن تُشْبَعَ الانفعالية التى تؤدى فى حياتهم دورًا مهمًّا هو بدوره نتاج ثانوى لغياب الفكر الحقيقى. ثم إن عادة تقديم التجريب فى مجال العلم، والتعلق قصرًا بالحقائق المعملية دون غيرها، وإضفاء أهمية عليها تعلو على أهمية الأفكار يعين على طول يد أولئك الباحثين، الذين يدعون أن أساس فرضياتهم كامن فى ظاهرة أو أخرى، وسواء أكانت حقيقية أم تخيلية كى يقدموا أشد النظريات استحالة، وهى غالبًا لم تنقح بما فيه الكفاية وتفسَّرُ بشكل خاطئ فى كل الأحوال، فهؤلاء الناس يتمتعون بفرص نجاح أكبر مع الجمهور العام أكثر من الذين يرغبون فى مزاولة تعليم جاد لنظرية محكمة البناء حيث يتوجهون إلى مخاطبة الذكاء الصرف. وهذا يفسر بشكل طبيعى تمامًا وقائع لوحظت فى إنجلترا، وقد وقعت فى

أميريكا بشكل أكثر حدة وقد تبدو مدهشة عند أول نظرة، وهى عبارة عن ربط التطورات المغالى فيها لوجهة النظر العملية بطائفة من الحماقات التى تدَّعى الطبيعة الدينية، والتى يرضون بها شهوة كل من التجريبية والتصوف الأنجلوساكسونى المزيف فى الوقت ذاته، وهذا يثبت رغم الظواهر أن العقلية الأكثر عملية ليست هى الأكثر اتزانًا. والخطر الذى وصفناه ماثل أيضًا فى فرنسا ولو أنه أقل ظهورًا، والحق أن الحالة على العكس من ذلك حيث إن النزعة لتقليد كل ما هو أجنبى مختلطة بنفوذ الموضة والحذلقة الثقافية فى المجتمع تعمل سويًّا فى صالح توسعات تلك النظريات فى دوائر معينة، وعلى توفير الوسائل المادية لنشرها بتوسع بالإعلان، متخذة مظاهر شتى على أمل الوصول إلى الشرائح المختلفة من الجماهير.

وطبيعة الخطر وثقله لا يسمحان بالتهاون فى موقفنا تجاه هؤلاء المسئولين عن ذلك، فها نحن نتورط فى قلب مملكة الصعاليك والواهمين، ورغم إشفاقنا المخلص على بسطاء العقول الذين يشكلون السواد الأعظم ممن يفرحون بتلك الأمور، إلا أننا لا نقول الأمر نفسه عن آخرين آلوا على أنفسهم تضليل أتباعهم لأغراضهم الشخصية من أى نوع كانت، ولا يوحى هؤلاء الناس سوى بالاحتقار. ثم إن هناك طرائق عدة فى الأمور التى من هذا النوع يستطيع المرء بها أن يصبح مغفلا، وليس التعلق بتلك النظريات فحسب هو الطريقة الوحيدة لذلك، وحتى الذين يناضلون ضدها لأسباب شتى ليسوا مسلحين بما يكفى من المعرفة فى غالب الأحيان، ولذلك فهم يرتكبون خطأ غير مقصود ولكنه خطأ أساسى فى الخلط بين الأفكار الشرقية الحقيقية والأوهام الغربية، وهكذا تُحرَم هجماتهم التى ألهمتها نوايا تستحق الثناء من كل قوة مؤثرة. ومن ناحية أخرى هناك بعض المستشرقين الرسميين الذين يأخذون النظريات الشرقية بجدية، ولا نقصد القول بأنهم يعتبرونها صحيحة فى حد ذاتها، فوجهة النظر الخاصة التى اتخذوها تجعلهم غير واعين أصلا بمسألة صحتها أو زيفها، ويظنونها مجرد جانب أو جزء معين من العقلية الشرقية، ويُخدعون لنقص معرفتهم بهذه العقلية، ويُخدعون أكثر لأنهم يشعرون أنه ليس هنالك من منافس يتهددهم من هذه الناحية، فيقولون ولا يُردُّ عليهم. وأحيانًا ما تنعقد تحالفات غريبة على الأخص فى مجال 'علم الأديان' حيث تمثلها حالة

بورنوف[20]، وربما أمكن تفسير هذه الحقيقة ببساطة بالميول المعادية للدين والتراث لهذا العلم المُدَّعَى، والذى يضعها فى علاقة تعاطف أو حتى تجانس مع كل العناصر الهدامة، والتى تستطيع بوسائل أخرى القيام بنشاط مناظر ومواز لنشاطها الذى تقوم به بوسائلها. ومن يجد فى نفسه ميلا إلى عدم الاعتماد على الظواهر وحدها يستطيع أن يصل إلى ملاحظات مفيدة وفى غاية الغرابة عن هذا المجال وعن سواه، ويبين كيف أن الفوضى والتشوش أو ما يبدو كذلك يمكن أحيانًا أن ينقلب إلى نظام ووضوح بتنفيذ خطة واضحة لا تخطر على بال أولئك الذين يعملون كأدوات غير واعية لها، وهذه بمعنى ما هى الأدوات السياسية ولكنها من نوع خاص، ثم إنه خلافًا لما قد يُفترض فالسياسة حتى بمعناها الضيق الذى هو لصيق بالكلمة ليست منبتة الصلة تمامًا عن الأمور التى نطرحها هنا.

ومن بين النظريات المدَّعاة التى تتمتع بنفوذ خبيث على قطاعات كبيرة من الجماهير الغربية ما يمكن تصنيفه فى معظم حالاته تحت صنف 'الروحانية الجديدة' نظراً لأصولها الحديثة، وهناك بعضها الآخر مثل الغيبية والروحانية التى لا نحتاج لذكرهما هنا، حيث لا صلة لهما بالدراسات الشرقية، ولكن ما نهتم به هنا بشكل خاص رغم أنه لا علاقة له بالشرق سوى فى الشكل البرَّانى فقط، والتى تلبست به عند طرحها هى ما يقال لها 'ثيوزوفية' أى النزعة الروحانية. واستخدامنا لهذه الكلمة رغم عدم الاتفاق العام عليها مبرَّرٌ بما يكفى كاحتياط لتجنب الخلط، وليس من الحصافة استخدام كلمة 'ثيوزوفى' التى استخدمت أمدًا طويلا لتشير إلى أنه من بين التأملات الغربية توجد أمور مختلفة تمامًا وتستحق احترامًا عميقًا وترجع أصولها للعصور الوسطى، أما هنا فنحن نهتم فقط بالمفاهيم التى تنتمى قصرًا على منظمة معاصرة، نعتت نفسها 'بالجمعية الثيوزوفية' وتطلق على أعضائها 'ثيوزوفيون' وهو استخدام شائع فى الإنجليزية وليس بمقدورنا ولا هى رغبتنا أن نطرح هنا عرضًا تاريخيًّا لهذه 'الجمعية الثيوزوفية' وقد استطاعت مؤسستها بما لها من نفوذ واسع أن تسجل المعارف المختلفة التى عثرت عليها وهو أمر لم يقم به خلفها، والنظرية التى تدعيها مبنية من عناصر مستعارة من مصادر شتى، ومعظمها

---

[20] Burnouf

مشكوك فى قيمته وتتراكم على بعضها بعضًا بشكل كوم مضطرب لا يكاد يبين، وقد صدر أولا بعنوان ’الجوَّانية البوذية‘، التى بينا سلفًا أنها وهم بحت، وقد أدت مؤخرًا إلى ما سمى ’الجوَّانية المسيحية‘، التى ليست أقل وهمًا من سابقتها. وهذه المؤسسة الأميريكية الأصل التى أعلنت أنها عالمية قد أصبحت تحت قيادة أنجلوساكسونية صرف، باستثناء فروع منشقة قليلة غير ذات بال، ورغم كل جهودها المعززة بالحماية التى تدين بها لاعتبارات سياسية لن نطرحها هنا، فلم تنجح إطلاقًا سوى فى جذب مجموعة صغيرة من الهندوس الضالين الذين يكن لهم مواطنوهم احتقارًا عميقًا، ولكن أسماءهم تعمل على تضليل الأوروبيين الجهلة، ثم إن من المعلوم فى الهند على نطاق واسع أن هذه الجمعية ما هى إلا طائفة بروتستانتية من نوع خاص، وهو اعتقاد يبرره نوع العاملين فيها وطرقهم فى الدعاية وميولهم ’الأخلاقية‘، ناهيك عن عداوتهم للمؤسسات التراثية، ولقد شهدنا ظهور ما يدعى بالنتاج الفكرى بعد المنشور السابق لكميات من روايات وهمية قالوا إنها نتيجة ’عِرافَة‘ خاصة، وادعوا أنها نتيجة ’تطوير القوى الكامنة فى المنظومة الإنسانية‘. وكانت تتضمن أيضًا بعض الترجمات المتهافتة عن متون سنسكريتية بحواش أكثر تهافتًا لا يجرؤ كاتبها على نشرها علنًا فى الهند، ويفضل الاتفاق على مقاولات أخرى فى تلك البلاد التى شوهت النظرية المسيحية بدعوى إظهار معناها الخفى، وإذا لم تحتو المسيحية على أسرار أكثر من هذه فإن الجوَّانية لا لزوم لها أصلا، إذ يتبع ذلك أن البحث عن إلهام عميق فى هذه التجشؤات ’الثيوزوفية‘ سيكون مضيعة للوقت.

وما يبدو مميزًا للثيوزوفية للوهلة الأولى هو استخدام اصطلاحات سنسكريتية معقدة، ومعنى كلماتها مختلف تمامًا عن المعنى الذى تحمله أصلا، وليس هذا بمستغرب حيث إن الغرض منها قاصر فقط على تلبيس المفاهيم الغربية البعيدة تمامًا عن الأفكار الهندوسية بشكليات تبدو هندوسية. وعلى سبيل المثال فكلمة *كارما* التى سبق أن فسرناها بمعنى ’فعل‘ مستخدمة فى أدبياتهم بانتظام بمعنى ’سببية‘ وهذا أسوأ كثيرًا من مجرد عدم الدقة، ولكن ما هو أكثر خطرًا أن تلك السببية مفهومة بطريقة خاصة تمامًا، وهو تفسير زائف لنظرية *أبورفا* التى عالجناها فى الباب عن *ميمانسا*، حيث استطاعوا تشويه معناها إلى مجرد تجويز أخلاقى. وقد فسرنا هذا الموضوع بما يكفى ليمكِّن القارئ من قياس اضطراب وجهات النظر التى تفترضها هذه المسوخ النظرية حتى لو تخلصت من كل الغثاء العرضى الذى يحيط بها. وأيًّا ما كان الأمر فالنقطة الرئيسة هى بيان الحد الذى تضخمت إليه الثيوزوفية نتيجة الانفعالية اللصيقة بالغربيين. ثم لكى نعلم

إلى أى حد دفعت الثيوزوفية بالادعاءات الأخلاقية والجوَّانية الزائفة، ولا نحتاج فى بيان ذلك إلى أكثر من فحص واحد من تلك المفاهيم المروج لها، والحق يقال إنه كلما اطلعنا على نشراتهم الحديثة نسبيًّا لاحظنا أن هذه الميول قد تضخمت، وربما كان ذلك نتيجة التفاهة الفكرية المتزايدة للقائمين عليها، أو ربما كان هذا الاتجاه هو الذى يناظر الأهداف التى وضعوها لأنفسهم. والاستخدام الوحيد للمصطلحات السنسكريتية فى الثيوزوفية هو احتلال موقع النظرية بها، ونحن لا نوافق على تسميتها نظرية بمظهر محسوب لكى يخلق وهمًا فى رءوس الغربيين، ويكسب إلى صفه مزيدًا من المخبولين الذين يهرعون خلف كل ما يثير، أما من حيث قيمة المادة فهؤلاء المخبولون يسعدون لاكتشاف مفاهيمَ وتطلعات تتفق مع أفكارهم حيث إنهم غير قادرين على فهم أقل الأجزاء شأنًا من النظريات الشرقية الحقة، وهذه الحالة العقلية التى تنتاب المدعوين 'بالمثقفين' تناظر حال الفيلسوف الذى يشعر بالحاجة للوقوع على كلمات طنانة وغريبة ليعبر عن أفكار معتادة لا تختلف أصوليًّا عن أفكار القطيع.

وتعلق الثيوزوفية أهمية كبرى على تلك الفكرة الغربية الحديثة عن 'التطور'، وتفسره كما فسرته معظم فروع الروحانية التى تتصل بها عن قرب من حيث الجذور بأن التطور يناظر فكرة 'إعادة التجسد'. ويبدو أن ذلك الاصطلاح الأخير قد ظهر بداية بين بعض الاشتراكيين الحالمين فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وقد رأوا فيه طريقًا لطرح مسألة عدم المساواة فى الأحوال الاجتماعية التى كانت فى عيونهم أمرًا إدًّا، ولكنها كانت أمرًا طبيعيًّا تمامًا فى الواقع، وكل من يفهم مبادئ المؤسسة الطبقية القائمة على اختلاف الملكات الفردية سوف يجد أن المشكلة لا تظهر أصلا. ثم إن النظريات التى من نوع 'التطورية' لا تفسر شيئًا على الإطلاق، وإذا كان لنا أن نلقى عبء الصعوبات على الماضى فهم يسمحون لها بالاستمرار بكليتها بافتراض أن تلك المصاعب قائمة بالفعل، وإذا لم تكن قائمة فلماذا كل هذا التنظير؟ أما فيما يتصل بدعوى أن مفهوم 'إعادة التجسد' يرجع إلى التاريخ القديم فلا أساس لها إلا سوء فهم عدة تفسيرات رمزية مثل الذى أدى إلى تفسير الفكرة الفيثاغورية عن 'تناسخ الأرواح' بنوع من 'التحول النفسى'، وعلى غرارها وجد أنه من الممكن أن يفهم ما هو سلسلة لا تنتهى من حالات الوجود حيث لكل حالة شروطها الخاصة تختلف عن الحالات الأخرى، وتمثل بالنسبة للكائن دورة من دورات الوجود تحقق فى حياة أرضية واحدة، فيفسرون ذلك على أنه تتابع من الحيوات الأرضية. وليس ذلك فى النظرية

الهندوسية وحدها ولكن فى البوذية أيضا، أو هى بشكل أعم أن الوجود الجسدانى يمثل حالة واحدة خاصة من بين سلسلة لا تنتهى من الحالات. والنظرية الحقيقية عن ’حالات الوجود المتعددة‘ هى ذات أهمية قصوى من الناحية الميتافيزيقية، وليس بوسعنا أن نعالجها هنا، ولكننا اضطررنا إلى التنويه عنها فى سياق تناول مفهوم *أبورفا*، وفى ’توافق الفعل ورد الفعل‘. أما عن ’إعادة التجسد‘ التى لا تزيد عن مسخ مشوه لهذه النظرية فكل الشرقيين باستثناء قلة من الجهلاء والمستغربين الذين لا ترقى آراؤهم إلى أدنى قيمة هم فقط من يعارضونها، ثم إن من السهل كشف عبثها الميتافيزيقى لأن القول بأن الكائن يمكن أن يمر أكثر من مرة واحدة بالحالة نفسها هو ما يعنى القول بمحدودية كلية الإمكان أى إنكار اللانهائى، وهذا الإنكار فى ذاته متناقض مع ذاته إلى أقصى حد. وهناك أسباب كثيرة لبذل جهد خاص فى الصراع مع فكرة ’إعادة التجسد‘، أولا لأنها مناقضة بصراحة للحقيقة كما أوضحنا فى كلمات قليلة، وثانيًا لأنها أحد العوامل الرئيسة لتلك الأوهام التى بدأنا بالحديث عنها فى مدخل هذا الباب بدافع أكثر عرضية، حيث إن هذه الفكرة التى روَّجت لها الروحنة من أغبى ما تنشره مدارس ’الروحانية الجديدة‘، وقد وقع فى حبائلها عدد من الضحايا أكبر كثيرًا مما قد يتصور من ليس له علم بالحقائق. ولا نستطيع بالطبع أن ننفق عليها كثيرًا من الوقت هنا، ولكن يمكننا أن نضيف أنه حيث يحاول الروحانيون أن يثبتوا نظريتهم فى ’إعادة التجسد‘ بالإضافة إلى خلود الروح ’علميا‘ أى بوسائل تجريبية رغم أن تلك الوسائل غير قادرة على تحصيل أقل النتائج شأنًا فى هذا المضمار، فإن معظم الثيوزوفيين يرون فى المسألة نوعًا من العقيدة وأيقونة للإيمان، ولا بد لها أن تُقبَل لأسباب وجدانية، ذلك دون محاولة إقرارها بأى براهين معقولة أو محسوسة. ويبين هذا بوضوح أننا نتعامل مع محاولة لتأسيس دين زائف، لينافس الدين الحقيقى للغرب، وعلى وجه الخصوص الكنيسة الكاثوليكية، لأن البروتستانتية لا تجد صعوبة فى تخلل كثير من الطوائف العشوائية، والتى يبدو أنها تولَّد منها الكثير بشكل تلقائى بسبب افتقادها إلى مبادئ نظرية. وهذا الدين الثيوزوفى الزائف يحاول حاليًّا أن يكون موضوعه المركزى هو اتخاذ مظهر ’المعلم الأعظم‘ الذى سوف يمثل هو وحواريوه مسيح المستقبل باعتباره ’إعادة تجسد‘ للمسيح عيسى ابن مريم، وهذا ضمن التشكلات المختلفة التى قد تتلبس بها الثيوزوفية، وهو يلقى ضوءًا على مفهوم ’المسيحية الجوَّانية‘، وهو أيضًا أحدثها ظهورًا حتى الآن ولكنه ليس إلا غيضًا من فيض تلبساتها المتعددة.

الباب الرابع

تغريب الفيدانتا

لا بد وأن نشير الآن إلى قيام ’حركات‘ معينة تنتمى إلى مرتبة من الأفكار القريبة من الثيوزوفية، وقد استلهمت هذه الحركات نوازع غربية رغم أنها نشأت فى الهند ذاتها، ولعب النفوذ السياسى الذى أشرنا إليه فى الباب السابق دورًا مهمًّا فى قيامها. ويعود أصلها إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر حينما أنشأ *رام موهون روى* كنيسة *براهما ساماج*، أى ’الكنيسة الهندوسية الإصلاحية‘، وقد طرح فكرتها بعض المبشرين الإنجيليين وأقيم بها منصب دينى قريب الشبه بالمناصب البروتستانتية. وحتى ذلك الوقت لم يكن فى الأفق ما يبرر ترسيم ’الكنيسة الهندوسية‘ أو ’الكنيسة البراهمية‘ نتيجة وجهة النظر الجوهرية فى التراث الهندوسى وطبيعة المؤسسات التى تناظرها، والتى لم تكن مقابسة لتلك التمثلات، وقد كانت فى الواقع بوتقة للمحاولة الأولى من نوعها لتحويل البراهمية إلى دين بالمعنى الغربى، وأظهرت فى الوقت نفسه أن مروجيها رغبوا فى أن يكون مشروعهم استحداث دين تحركه الدوافع نفسها التى حركت البروتستانتية. وكما يمكن أن نتوقع فإن هذه الحركة الإصلاحية قد تمتعت بدفء رعاية الحكومة البريطانية والمبشرين البريطانيين فى الهند، إلا أنها كانت مناهضة للتراث بشكل علنى، ومعارضة للروح الهندية بدرجة لم تمكنها من النجاح، وقد فهمها الناس على حقيقتها كأداة للسيطرة الأجنبية. ثم إن *براهما ساماج* تبعثرت كنتيجة حتمية لقبولها ’الحكم الخصوصى الحر‘ برغم أنف التراث بتحويله إلى ’كنائس‘ شأنها شأن البروتستانتية، وقد زادت أوجه الشبه بينهما مع الوقت، إلى الدرجة التى استحق بها القائمون عليها صفة ’الصلاح‘ عند البروتستانت، وقد انتهوا بعد انشقاقات كثيرة لا ضرورة لذكرها إلى وفاة تامة. إلا أن الروح التى سيطرت على ميلاد هذه المؤسسة لم تقتصر على هذا المظهر المعين، ذلك أن محاولات أخرى قد بذلت كلما سنحت الفرص، ولكنها عمومًا لم تنجح أكثر من سابقتها، وسوف نذكر منها *اريا ساماج* وهى

جمعية نشأت منذ حوالى نصف قرن مضى على يد *دياناندا ساراسواتى* الذى قيل عنه فى بعض المناسبات إنه 'لوثر الهند'، وقد كان على اتصال بمؤسسى الجمعية الثيوزوفية. ومن المدهش أن النزعة المعادية للتراث قد ظهرت بدعوى العودة إلى البساطة الأولانية، والنظرية *الفيدية* النقية ويكفى أن نلاحظ غرابة 'الأخلاقية' عن *الفيدا* لكى نحكم على القيمة الحقيقية لهذه الدعوى، ولكن البروتستانتية تدعى هى الأخرى محاولة استعادة المسيحية البدائية بكل نقائها، وهذا التشابه قد يكون أى شيء إلا صدفة، وتفتقد حتى إلى الحذق الذى يستطيع أن يجعل التجديد مقبولا، وخاصة فى جمعية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالتراث، والتى لا يحسن الاختلاف معها علنًا، ولكن إذا قُبلت مبادئ التراث حقًّا بإخلاص فسيتبع ذلك منطقيًّا أن كل ما نبع منها واشتق عنها لا بد وأن يسلم به هو الآخر، ولكن 'المصلحين' المدّعين لا يقبلون بها، فالذين يتمتعون بحس تراثى سوف يرون بسهولة أن عبء الانحراف الحقيقى لا يقع على الذين يندد بهم 'الإصلاحيون' ويلقون عليهم التهم.

وقد تطلع *رام موهون روى* إلى الاضطلاع بتفسير *الفيدا* حسب أفكاره هو. ورغم أنه أكد مصيبًا مفهوم 'الوحدة الإلهية'، وهى على كل فكرة لم يطرأ ببال عاقل أن يلاحيها، فقد عبر عنها فى اصطلاحات أقرب إلى الدينية البروتستنتية منها إلى الميتافيزيقية الهندوسية من أجل أن يحشر النظرية فى طرق التفكير الغربية التى تبنته، وقد شوه *الفيدا* إلى درجة اختزالها إلى فلسفة يشوبها التدين، وهو نوع من 'التأليه' المتلبس بالصياغة الشرقية. وروح هذا التفسير هى أبعد ما يمكن عن التراث والميتافيزيقا البحت، ولا تمثل سوى نظرية مخصوصة خالية من المرجعية، وتتجاهل التحقق تماما، وهو الهدف الأوحد للنظرية بأكملها. وقد أصبحت هذه الحركة نموذجًا يحتذى للتشوهات المختلفة *لفيدانتا*، حيث كان مقدرًا أن يلحقها غيرها إلى الساحة، وكلها بدعوى واحدة هى الاقتراب من الغرب، وفى كل حالة منها كان الشرق هو الذى يدفع ثمن هذا الترقيع، وعلى حساب تلويث النقاء النظرى بشكل ملحوظ. وقد كانت هذه عملية فى غاية الغباء، ومناقضة تمامًا لمصالح الحضارتين معًا، ولكنها على العموم لم تترك أثرًا فى العقلية الشرقية التى تنظر إلى هذه المحاولات باعتبارها عبثًا لا معنى له. والحق يقال أن الشرق ليس هو الملزم بالتقارب مع الغرب من خلال نسخ انحرافاته العقلية ولا الخضوع لدعاياته الفارغة التى يحملها دعاةٌ من كل صنف ترسلهم أوروبا إليه ولكن العكس هو الصحيح فالغرب هو الذى يجب أن يعود إلى الشرق عندما يستطيع

ذلك ويرغب فيه، ويعود إلى منابع الفكر النقى التى لم يهجرها الشرق، وحينئذٍ سوف يتحقق الاتفاق على كل الأمور الثانوية والعارضة تلقائيًّا ودون عناء فى البحث عنها.

وعودة إلى التشوهات التى أصابت *الفيدانتا* وهو أمر لم يكن للفكر فيه أدنى دور، ورغم أن كل من له شأن فى الهند لا يلقى إليها بالا كما قلنا سابقا، فلا بد من استثناء الأشخاص الذين لهم مصلحة خاصة فى تلك الأفاعيل، والواقع أن بعض هذه التشوهات قد قامت على دوافع سياسية بحتة. ولن نحاول أن نصف هنا الظروف التى أحاطت *بمهراجا* مغتصب من مستوى *الشودرا* تلبسته الرغبة فى أن يلبس طيلسانًا تراثيًّا لم يكن ليطوله بطريقة أخرى عندما عمد إلى شلح مدرسة *شانكاراشاريا* الأصلية وأقام فى موضعها مدرسة أخرى ترتكن زيفًا إلى اسم *شانكاراشاريا* وسلطته الروحية، وتضفى على رأسها لقب *فاجاد جورو* أى معلم العالم، والذى لا يستحقه بشكل مشروع سوى الخلف الروحى لمؤسسها. وقد عكفت المدرسة الجديدة كما يمكن أن نتوقع على تدريس نظريات معطوبة ومهرطقة حتى تُطَوِّعَ طرحها *للفيدانتا* لظروف الحاضر، وتدعى أنها تؤسسها على مفاهيم العلم الغربى الذى ليس فيه ما يسهم به فى هذا المجال، والواقع أنها تتوجه بشكل رئيس إلى تعليم الغربيين، وتتمادى حتى تضفى على كثير منهم لقبًا شرفيًّا هو *فيدانتا بهوشانا*، أى 'زينة *الفيدانتا*'، وهى تسمية تحمل فى طياتها سخرية مريرة.

وهناك فرع أكثر زيغًا، يعرف على نطاق أوسع فى الغرب، وهو ذلك الذى أسسه *فيفيكاندا*، تلميذ طيب الذكر *راما كريشنا* والخائن لتعاليمه، وقد جندت مؤيديها من أميريكا واستراليا حيث تقيم 'إرساليات' و 'معابد'. وقد أصبحت *الفيدانتا* فى أيديهم مثل مفهوم شوبنهاور عنها، أى دين انفعالى 'مواسٍ'، بجرعة قوية من 'الأخلاقية' البروتستانتية، وتقترب من الثيوزوفية فى هذا الشكل المنحط، والتى تقف منها موقف الحليف لا موقف المناهض والمنافس. وقد اكتسبت نجاحًا معينًا باتخاذ سمت 'الإنجيلية' يتلبس بها ذلك الدين الزائف الذى فشا فى البلاد الأنجلوساكسونية، وتتبين طبيعتها الانفعالية فى لهفتها على الدعاية التى تحرك جماهيرها، حيث تعيش فى تلك المنظمات النزعة البروزيليتية العنيفة كما يمكن أن نتوقع، والتى ليست شرقية فى شىء عدا الاسم إضافة إلى بعض العلامات البرَّانية المحسوبة للتأثير على الفضوليين واجتذاب المتحذلقين باللعب على أذواقهم الواهية الميالة إلى الغرائبية. وقد أطلق على هذه

الفيدانتا التى ابتدعتها القريحة الأمريكية البروتستانتية 'برلمان الأديان'، والتى يسعد بها الغرب كلما أوغلت فى التشوه، ولم يبق فيها شىء من النظرية الميتافيزيقية التى تحمل اسمها. ولا حاجة بنا لإنفاق المزيد من الوقت عليها، ولكن بدا لنا من اللائق أن نحيط بوجودها ذكرًا حتى يحذر الذين سمعوا عنها من تلك التمثلات الزائفة، أما هؤلاء الذين لم يصادفوا تلك الحركات، فمن الأفضل أن يعوا بها، حيث إنها ليست عديمة الضرر كما قد يبدو للوهلة الأولى.

الباب الخامس

ملاحظات إضافية

عندما ناقشنا التفسيرات الغربية قصدنا الاقتصار على المسائل العامة كلما أمكن حتى نتجنب إثارة أمور شخصية مزعجة فى غالب الأحيان، ثم إنها لا تلزم إذا كان المرء متمسكا بموقف نظرى صرف، مثلما هى الحال فى عملنا الحالى. ومن الغريب أن يجد الغربيون صعوبة فى فهم أن الاعتبارات التى من هذا النوع لا تبرهن على شىء سواء أكان تأييدًا أم دحضًا للمفاهيم المرتبطة بهذا الموقف، وهذا يوضح المدى الذى انحدرت إليه الفردية الفكرية والانفعالية المرتبطة بها. وفى الواقع فإننا نعرف الأهمية التى يسندونها إلى أقل التفاصيل شأنًا فى السير الشخصية، وتحتل مكانًا فيما يجب أن يكون تاريخًا للفكر، وتتسق مع الوهم العام بأن الناس قد حصَّلوا معرفة حقيقية عندما يصلون إلى تأكيد اسم أو تاريخ ما، وكيف يكون الأمر خلاف ذلك إذا كنا فى مجتمع يرجّح الوقائع على الأفكار؟ فمن الطبيعى أن يتأثر تقييم الأفكار عند الذى يحاول أن يعرف عن طريق معرفته بشخصية وحياة من أسندت إليه متون ما، ولم تعد الأفكار تقيَّم من أجل ذاتها، ولكنها تعتبر فقط اختراعًا وملكًا لذلك الشخص، وعندما يسلِّم الناس مقاودهم لكل أصناف المهاترات الأخلاقية والانفعالية فإن الميل الانفعالى أو عدمه الذى يشعرون به تجاه الشخص ينتقل إلى الأفكار ذاتها، كما لو كان صدقها أو زيفها يعتمدان على عوارض كهذه.

ورغم هذه الظروف فلا زال الناس مستعدين للاعتراف بشىء من التمنُّع بأن هناك شخصيات نزيهة تمامًا قد أقدمت على صياغة أفكار خرقاء للغاية أو دافعت عنها، ولكن الأمر الذى يرفضون الموافقة عليه بتاتًا هو أن يكون هناك شخص آخر، يعتبرونه لا يستحق تقديرهم وقد امتلك ميزات فكرية أو جمالية وقد ترقى إلى مصاف العباقرة أو الموهوبين، ولكن هذه الحالات ليست غريبة بحال. وإذا كان هناك تحيز لا أساس له يعزُّ على قلوب رافعى لواء 'التعليم الإلزامى' فهى فكرة أن المعرفة الحقيقية لا تنفصل عما يدعى 'الاستحقاق الأخلاقى' وليس هناك سبب منطقى لافتراض أن المجرم أبله أو

جاهل، أو أن الرجل يستطيع بذكائه أو بعلمه أن يؤذى جيرانه كما يحدث كثيرًا، كما أننا لا نرى لماذا يجب أن يعتمد صدق مفهوم ما على شخص من طرحه، ولكن ليس هناك ما هو أبعد عقلانية عن العواطف، رغم أن بعض النفسانيين قد تحدثوا عن ’منطق المشاعر‘. وهذه الأطروحات المدَّعاة المتأثرة بالاعتبارات الفردية خالية من القيمة تمامًا ومن المفهوم إلى حد ما، إلا أن استخدامها فى نطاق السياسة أمر جائز حيث إن المشاعر تلعب دورًا رئيسا بها إذا كان لنا أن نفكر فيها، وهى إلى ذلك بعيدة عن استحقاق المديح إذا كانت تتوجه إلى مشاعر الشخص فقط، ولكن حشر أمور مشابهة فى المناظرات التى تقع فى مجال الفكر هو أمر غير جائز. وقد رأينا من الأفضل أن نشير إلى هذه المسألة ليس فقط لكونها قد أصبحت تمثل ميلا عارمًا فى الغرب ولكننا أيضًا نذكرها تحسُّبًا حيث يمكن إغراء بعض النقاد على لومنا على مسلك يبدو لهم غامضًا ويفتقد فى نظرهم إلى ’المرجعية‘، حتى لو كنا قد اعتنقنا هذا السلوك بعزم أكيد وبتعمد تام.

ونرجو الآن أن نكون قد أجبنا بما فيه الكفاية على أسئلة واعتراضات وانتقادات محتملة، حتى إن لم يمنعها وجود هذه الإجابات، ولكن فى هذه الحالة سوف يكون الأمر ببساطة هو عدم الفهم. فعلى سبيل المثال سوف نُتهم بالفشل فى الخضوع لمناهج معينة مشهورة بأنها ’علمية‘، ولكن هذا الاتهام سوف يخطئ هدفه حيث إن المناهج المقصودة التى هى ’أدبية‘ فى طبيعتها هى ذاتها التى حاولنا أن نثبت عدم كفاءتها، ونحن نعتقد بناءً على أسباب مبدئية ذكرناها استحالة السماح بتطبيق تلك النظريات على موضوع دراستنا الحالى. ولكن جنون ’تأصيل‘ النصوص ومراجع البحث قد توسعت فى الانتشار هذه الأيام، ذلك أنها تستجيب إلى الشوق العارم للمذهبية، والذى سوف يعانى من افتقاده أو افتقاد ما يشابهه كثير من الناس، وخاصة بين ’المتخصصين‘ مثلهم فى ذلك مثل الذين وقعوا فى إدمان العادة، وفى الوقت نفسه سوف يجدون أن فهم إمكانية أن يتبنى المرء ذلك إذا قدر لهم أن يفهموا موقفا ليس هو التعليم كما فعلت أنا، حيث إن ذلك هو الأمر الذى لم يفقهوا غيره أمرًا أشد صعوبة. ونحن لا نتوجه بخطابنا إلى هؤلاء ’المتخصصين‘ ولكن إلى أناس ذوى منظور أقل ضيقًا وأكثر تحررًا من التحيزات الشائعة، ولا يتأثرون بالتشوهات التى ستواكب العمل بطرق معينة، وهو تشوه يلد مرضًا سميناه ’قصر النظر العقلى‘. كما أن من الخطإ اعتبار هذا الخطاب ’موجهًا للجمهور‘، حيث لا ثقة لدينا فى كفاءته على الحكم، ثم إننا نقشعرُّ من كل ما يفوح

’بالجماهيرية‘ لأسباب ذكرناها، ولكننا لا نقع فى خطإ التمييز بين الصفوة الفكرية الحقيقية ومحترفى التعليم. والقدرة على الفهم الأعرض تفوق توافر المؤهلات الدراسية التى تتحول إلى عوائق للفهم بمجرد عروجها على ’التخصص‘ بدلا من استمرارها كأداة فى خدمة ذلك الفهم، أى بأن يصبح المرء تابعًا للمعرفة الحقة والفكر الأصيل.

وفى سياق انشغالنا بشرح موقفنا حيال النقد المحتمل هناك تفصيلية ذات شأن قليل فى ذاتها ولكنها قد تثير بعض التعليق، فقد وجدنا أن من غير الضرورى أن نغصِبَ أنفسنا على ذكر المصطلحات السنسكريتية بالطريقة الغريبة والمعقدة التى يتبعها مستشرقو زماننا هذا. فحيث إن الأبجدية السنسكريتية تحتوى على حروف أكثر بكثير من الأبجديات الأوروبية فالمرء مضطر بشكل طبيعى أن يمثل لعدة حروف منها بحرف لاتينى واحد، مع اختيار الحرف الذى يُنطق بأقرب صوت ممكن إلى الحرف السنسكريتى، ولا يصح استنتاج أن الاختلافات الحادثة بهذا الشكل لن تقدر حق قدرها، ولكنها ببساطة لا يمكن أن تُمَثل بالضبط فى اللسان الأوروبى بموارده الشحيحة. وإذن فليس هناك شكل إملائى أيًّا كان يمكن أن يكون أمينًا فى نقلها. ويكون من الأفضل عدم اللجوء إلى أى منها، وبعيدًا عن حقيقة صعوبة الحصول على أحرف سنسكريتية بأشكال صحيحة لاستخدامها فى كتاب يطبع فى أوروبا فسوف تمثل قراءة تلك الحروف صعوبة للقراء الذين لا يألفون السنسكريتية، ولكنهم ليسوا بسبب هذا أقل أهلية من غيرهم لفهم النظريات الهندوسية، وإذا كان هناك ’متخصصون‘ رغم صعوبة تصديق ذلك يعانون من صعوبة قراءة النصوص السنسكريتية اللهم سوى فى نَسخِها ’الرومانى‘، وهناك طبعات تصدر لهم خصيصًا منشورة بهذا الشكل. وما من شك فى أن من الممكن باللجوء إلى فنيَّات بسيطة تجاوز بعض الغموض الناشئ عن نقص الحروف فى اللاتينية، وهذا بالضبط ما انتواه المستشرقون، ولكن طريقة نقل النطق إملائيًّا transliteration التى اتبعوها ليست أفضل الطرق، حيث إنها تستخدم كثيرًا من المواضعات التحكمية، ولو كانت هذه مسألة تهم غرضنا الحالى فلن يكون من الصعب أن ندبِّر طريقة أفضل، بحيث لا تشوَّه الكلمات إلى الحد الذى وصلوا إليه، كما أنها سوف تقترب من النطق الصحيح بقدر الإمكان. والذين لديهم معرفة بالسنسكريتية لن يجدوا صعوبة فى استرجاع الكلمات الأصلية بهجائها السنسكريتى الصحيح، والآخرون ليس عليهم أن يفعلوا هذا لكى يفهموا الأفكار ذات الأهمية الأساسية. وبناءً عليه قررنا أن نلقى صفحًا بكل هذه المواضعات الإملائية والتيبوجرافية

أى القواعد الخطيَّة، ونستخدم هذه الطريقة الحالية فى نقل الاصطلاحات التى بدت أسهل وأقرب إلى النطق، وعلى الذين تهمهم تفاصيل هذا الموضوع الرجوع إلى المراجع الفنية.

ومهما كان الأمر فنحن ندين للسائلين الذين يتميزون بعقول تحليلية ودائمًا ما يرغبون فى المناقشة بهذا القدر من التفسير، وهى مناسبة نادرة استجبنا فيها لعاداتهم العقلية بالقدر الذى استطعناه كما تستلزم أصول الأدب نحو ذوى الإيمان الصحيح، وهى كذلك مدفوعة برغبة لتخطى سوء التفاهم الذى ينشأ من نقاط ثانوية الأهمية ومن المسائل الجانبية، وهى لا تنبع مباشرة من الاختلافات التى لا تختزل بين وجهة النظر التراثية والميتافيزيقية التى طرحناها هنا وبين وجهة نظر النقاد المحتملين، ونحن لا نستطيع تقديم شىء لهؤلاء حيث يستحيل لسوء الحظ أن نوفر لهم قوى التمييز التى يفتقدونها. وبعد قولنا هذا نستطيع الانتقال لاستنتاج نتائج معينة من دراستنا، التى لا يلعب الدرس الأكاديمى الأعجف فيها أى دور على الإطلاق، وسوف نشير فى ذلك دون التخلى عن احتياطات ضرورية إلى الفوائد الأساسية والفعالة التى سوف تتمخض عن المعرفة الحقيقية العميقة للنظريات الشرقية.

خاتمة

لو أن قليلا من الناس فى الغرب قد أصبحوا واعين بما ينقصهم فكريًّا بعد قراءة هذا الكتّاب أو لو استطاعوا أن يفهموا بل حتى أن يلمحوا قبسًا من الفهم، فهذا الكتّاب لم يكُ سدًى. ولا نعنى الإشارة إلى المكسب الشخصى الذى لا يقدر بثمن ويستحقه الذين أقدموا على دراسة النظريات الشرقية، فإذا كانوا موهوبين بأقل درجة بالموهبة اللازمة فسوف يكتشفون معرفة لا مثيل لها فى الغرب، والفلسفات التى يُنظر إليها كإبداع رفيع العبقرية ليست سوى لعب أطفال، فليس هناك مقياس مشترك بين الحقيقة متجلية بكليتها عن طريق مفاهيم تنفتح على إمكانات لا نهائية مصحوبة بتحقق مكافئ وبين أية فرضية طرحها خيال فردى محدود بالضرورة بما هو. وهناك نتائج أخرى من مجال أكثر عمومية يمكن أن نتوالى إلى مدى أكثر بعدًا من الأولى، ونحن هنا نشير إلى خطة فعالة طال العهد على إعدادها ولكنها لا زالت صالحة لتأسيس تفاهم فكرى بين الشرق والغرب.

عندما تحدثنا عن الفرقة بين الشرق والغرب، والتى صارت أكثر حدة فى زماننا هذا[21]، قلنا إننا لا نعتقد أن هذا الخلاف يمكن أن يستمر بلا نهاية رغم كل المظاهر. وفى كلمات أخرى يبدو من الصعب تصديق أن الغرب فيما يتصل بعقليته وكل ميوله الخاصة يستطيع أن يتباعد أكثر فأكثر عن الشرق كما يفعل الآن، دون أن يؤدى ذلك إلى رد فعل مضاد عاجلا أم آجلا قد يتمخض فى ظروف معينة عن أتعس النتائج،

---

[21] *ويتحدث الكاتب عما قبل عام 1931.*

والحق أن مثل ذلك الافتراق المستمر يبدو لنا أقل احتمالا، حيث إن المجال الذى تتطور فى حدوده الحضارة الغربية هو بطبيعته من أكثر المجالات محدودية. ثم إن سمة التغير وعدم الاستقرار اللصيقة بالغرب تسمح لنا بالأمل فى أن يحدث فى خضم هذه التحولات تحول جذرى معتبر فى يوم من الأيام، وفى هذه الحالة سيظهر العلاج الكامن فى ذلك الذى كان فى نظر الغرب دليلا على الدونية، ولكن يجب أن نكرر أن هذا التغير سوف يوفر العلاج فقط فى ظروف معينة تؤدى غيبتها إلى أن ينجح العالم فى أن يصير أسوأ مما هو عليه الآن. وقد تبدو هذه عبارة غامضة بعض الشىء، ونعلم تمامًا أنه ليس من السهل طرحها بشكل واضح كما نقصد، حتى لو أدى الأمر إلى تبنى وجهة النظر الغربية لنتحدث معها بلغتها، إلا أنها على كلٍّ جديرة بالمحاولة، ولكنى ألفت النظر إلى أن التفسيرات التى نحن على وشك طرحها لا تغطى كل أفكارنا عن الموضوع.

فأولا إن ما نعلمه عن الخصائص العقلية لبعض الغربيين يدعونا إلى صريح القول أنه لا نية لدينا فى قول كلمة واحدة مما يمكن أن يوصف 'بالنبوءة'، وربما كان من السهل الإيحاء بشىء من هذا بنشر نتائج عملية استقراء فى إهاب من الاصطلاحات المناسبة، ولكن هذا سيكون من قبيل البهلوانية، وثانيًا أن يكون المرء ميالا إلى نوع من الاستيحاء، وعن هذين الخيارين فالأول يثير الاحتقار والثانى ليس طريقنا لحسن الحظ. وسوف نتجنب إذًا فى كل الأحوال المقولات التى لا يمكن التدليل عليها، والتى هى بلا نفع ولا أمان، ولسنا من الذين يعتقدون بأن معرفة المستقبل أمر فى صالح بنى الإنسان، وفى رأينا أن المهانة التى تلقاها فنون العرافة فى الشرق لها ما يبررها تمامًا. وهذا فى ذاته كاف لإدانة الغيبية وغيرها من المباحث، والتى تعلق أهمية كبرى على هذا الأمر، فضلا عن أسباب ذات طبيعة نظرية هى أكثر جديّة وحسمًا عن تلك التى ترفض بشكل قاطع مفاهيم تتصف بالبطلان والخطورة معا.

ونعترف أننا لا نرى فى الحاضر ظروفًا يمكن أن تؤدى إلى تغير الاتجاه فى تطور الغرب، واحتمال هذا التطور لن يُنكره سوى الذين يؤمنون أن التطور على النمط الحالى يعنى 'التقدم' بمعنى مطلق. وفكرة التقدم مطلقًا هى فكرة خاوية من المعنى، وقد أشرنا سلفًا إلى عدم التوافق المتبادل بين خطوط معينة من التطور تتمخض عن تقدم نسبى فى نمو حقل ما، يناظره ضمور نسبى فى حقل أو حقول أخرى. وقد قلنا يناظره لا يساويه لأن المرء لا يستطيع استخدام المصطلح الثانى فى الإشارة إلى أشياء ليست متماثلة بطبيعتها ولا هى من المرتبة نفسها. وهذا ما حدث فى الحضارة الغربية، فالبحوث التى

جرت قصرًا على نمو التطبيقات العملية والتحسينات المادية صحبها بالضرورة ضمور فى المرتبة التأملية والفكرية البحتة حيث لا يوجد معيار مشترك بين هذين المجالين، فقد كانت خسارة أحدهما أفدح بما لا يقاس بمكسب الأخرى، ولا بد أن يعانى المرء من كافة التشوهات العقلية التى تجتاح الغربيين المحدثين لكى يستطيع أن يراها فى أى ضوء آخر. ولكن أيًّا كان الأمر لو أن المرء وضع فى حسبانه فقط حقيقة أن التطور على سكة واحدة معرَّض بالضرورة لعدة شروط محدَّدَة، وهى تضيق كلما اتجهت فى تطورها إلى المجال المادى، فسوف يتبين أن تغير الاتجاه الذى كنا نناقشه لا بد وأن يحدث فى وقت أو آخر.

أما عن طبيعة الأحداث التى سوف تؤدى إلى تغيير ذلك الاتجاه فمن الممكن أن يبدأ الناس يومًا ما فى إدراك أن الأمور التى تبدو فائقة الأهمية عاجزة عن تحقيق النتائج المرجوة منها، ولكن هذا فى حد ذاته يفترض تغيرًا معينًا فى التوجه العقلى، حتى لو كانت أسباب الضلال ذات سمة وجدانية منحازة بشكل رئيس، وهى تنبع مثلا من ملاحظة انعدام 'التقدم الأخلاقى' ليوازى 'التقدم' الموصوف بالعلمى. والحق أقول إذا لم يأت المدد من مصدر خارجى فإن وسائل التقدم سوف تكون منحطة كيفيًّا بقدر انحطاط المتنفذين الذين تستعملهم ليؤثروا فى مسارها، وهذا الانحطاط لن يستطيع التعمق فى النتائج التى سوف يتمخض عنها بسلوكهم المعيب. كما أن من الممكن أن تتضخم تلك الاختراعات الميكانيكية التى لا يكفون عن تطويرها أكثر فأكثر، حتى تهدد سلامة الناس بحيث يضطرون إلى رفضها سواء نتيجة الرعب الذى سيتنامى تدريجيًّا من نتائجها، أو أن تحل نازلة يرى فيها كل امرئ ما يرى. وحتى فى الحالة الأخيرة فإن القوى الدافعة سوف تكون ذات طبيعة وجدانية منحازة، ولكنها سوف ترتبط عن قرب بالمرتبة النفسية، ويمكن أن نضيف دون إعطاء أهمية خاصة لذلك أن الأعراض التى تتصل بكلا الاحتمالين السابقين قد بدأت فى الظهور فعلا وإن كان على نطاق صغير كنتيجة للأحداث التى هزت أوروبا مؤخرا، إلا أن هذه الأحداث لم تبلغ بعد حجمًا كبيرًا أيًّا كان ما يعتقد الناس بحيث تؤدى إلى تأثيرات عميقة ودائمة فى الاتجاه الذى نطرحه. ثم إن التغيرات التى نضعها فى اعتبارنا إما أن تحدث ببطء وبالتدريج، ويلزمها عدة قرون لتنضج، أو هى من ناحية أخرى تقع بسرعة وفجأة بعد اضطرابات لم نحسب لها، وحتى فى الحالة الأولى يجوز أن تأتى لحظة يحدث فيها انشطار عنيف يصل إلى وضع حد لاستمرار الحال التى سبقتها. وفى كل حالة منهما نقرُّ أن من

المستحيل حساب التاريخ الذى سوف يقع فيه هذا التغير سلفًا، والحق يجبرنا على إضافة أن أولئك الذين وصلوا إلى بعض المعرفة عن قوانين الدورات وتطبيقاتها على حقب تاريخية سوف يسمحون لأنفسهم ببعض التنبؤات لتحديد الفترات التى تتضمنها هذه الدورات، أما هنا فسنمتنع تمامًا عن الدخول فى هذا الموضوع، ذلك أن هناك من يدَّعى زورًا إحاطته بالمعرفة التى أشرنا إليها، ويرون من السهل الحديث عن الأمور التى لا يفهمونها، وليست هذه الملاحظة الأخيرة من قبيل الألغاز حيث إنها تمثل حرفيًّا حقيقة قائمة.

والسؤال التالى الذى يُطرح هو بافتراض أن أحداثًا معينة قد وقعت فى الغرب وفى تاريخ غير محدد وأدت إلى رفض تلك الأمور التى تمثل مادة الحضارة الأوروبية المعاصرة، فما هى النتائج المتوقعة لتلك الأحداث؟ وهناك كثير من الاحتمالات الممكنة، والأمر يستحق وقفة نتفكر فيها فى الفرضيات التى تناظرها، وسوف تحدث أسوأ النتائج الممكنة عندما لا يتقدم أحد بشىء ليحل محل الحضارة المعنية حتى إن اختفاءها سوف يترك الغرب ليواجه مصيره ويغرق فى أحط أشكال الهمجية. ويكفى لفهم هذه الاحتمالية أن نتذكر عدة أمثلة عن حضارات امَّحت تمامًا دون أن نضطر إلى الرجوع إلى ما قبل التاريخ. وبعض هذه الحضارات تنتمى إلى شعوب راحت معها، ولكن هذا المصير يمكن أن ينطبق فقط على الثقافات الضيقة، أما فى حالة الحضارات التى تتمتع بانتشار كبير، فمن الأرجح أن الأحياء المتبقين منها سوف يجدون أنفسهم فى حالة متدهورة تضاهى تلك الحالة التى أشرنا إليها سلفًا، وهى حالة المتوحشين المعاصرين، ولا ضرورة للاستغراق طويلا فى تفاصيل تلك الطبيعة المزعجة، للصورة الناتجة عن الفرضية الأولى.

والاحتمال الثانى هو الذى يتدخل فيه ممثلون لحضارات أخرى هى الشعوب الشرقية فى إنقاذ الغرب من ذلك الانهيار الذى لا علاج له، وسوف تهضمها تلك الحضارات إن عفوًا أم كرهًا، وسواء أكان هضمها شاملا أم كان جزئيًّا فقط للحضارة الغربية بافتراض توفر الإمكانية وأن الشرق راغب فى ذلك. ومن المأمول ألا يصاب أحد بالعمى الناتج عن التحيزات الغربية إلى الدرجة التى يحسب فيها أن الاحتمال الأول أفضل من الثانى، ولو حدث ذلك فلا شك فى ضرورة مرور فترة انتقالية من الثورات العرقية المؤلمة التى يصعب تصورها، ولكن نتائجها النهائية سوف تكون ذات طبيعة تعويضية للأضرار التى لا بد ستنجم أثناء كارثة من هذا النوع، وفى هذه الحالة

سيرى الغرب نفسه وقد اضطر إلى هجر شخصيته، وسيجد نفسه ببساطة ممتصًّا تمامًا.

ولهذه الأسباب يمكن اعتبار احتمال ثالث سوف يكون أفضل من وجهة نظر الغرب، والحق أن هذا الاحتمال متوازن فقط من وجهة النظر الإنسانية العامة، حيث إنه لو أنجز فسوف يتمخض عن اختفاء الشذوذ الغربى، لا بالكبت كما فى الحالة الأولى بل كما فى الحالة الثانية بالعودة إلى الفكر الطبيعى الحقيقى، ولكن هذه العودة بدلا من أن تُفرض قسرًا أو أن تُقبل وتُمارس ظاهريًّا بضغط خارجى فسوف يكون قبولها إراديًّا وممارستها تلقائية. ومن السهل أن نرى ماذا يعنى هذا الاحتمال الأخير لو قدر له أن يتحقق، فسوف يعنى أن الغرب فى اللحظة التى يقترب فيها تطوره الحالى من نهايته قد نجح فى اكتشاف مبدإ التطور فى اتجاه مختلف، وسوف يستمر فى هذه الحالة فى الحياة بشكل طبيعى تمامًا، وهذه البداية الجديدة سوف تحول الحضارة الغربية إلى شكل أقرب مضاهاة لحضارات الشرق، وسوف تسمح لها بأن تحتل مكانتها لا كحضارة مهيمنة، وهى مكانة لا تستحقها فهى تحتلها حاليًّا بالقوة الغاشمة فقط، ولكنها على الأقل سوف تحتل موقعها المشروع كحضارة بين حضارات أخرى، وسوف تكفُّ عن لعب دورها كمصدر للقلاقل والقهر لباقى بنى الإنسان.

ولا يصح افتراض أنه يمكن لشعوب الحضارات الأخرى أن تنظر بشكل مختلف إلى الهيمنة الغربية وهم خاضعون لها، ونحن لا نشير بالطبع إلى قبائل معينة منحطة، وحتى فى الحالة الأخيرة فإن النفوذ الغربى أكثر ضررًا من نفعه، إذ إنهم يتجهون إلى تقليد أسوأ ما فى المنتصرين عليهم فقط. أما الشرقيون فقد شرحنا فى مناسبات عدة كيف أن احتقارهم للغرب له ما يبرره فى نظرنا، وما يبرره أكثر من ذلك هو إصرار الجنس الأوروبى على تكرار الادعاءات الجوفاء العبثية بامتياز عقلى لا وجود له فى الواقع، وتتزايد جهود هذا الجنس لاستيعاب الناس جميعًا فى اندماج واحد، ولحسن الحظ أن ما يمنع تحقق هذا الاستيعاب هو سماتهم السيئة غير المستقرة. ولن ينجح سوى وهم وعمى متولدين من أحط أنواع التحيزات فى إقناع شخص بالاعتقاد بأن العقلية الغربية يمكنها أن تتفوق على الشرق، أو أن الناس الذين لا يعترفون بامتياز سوى التفوق الروحى سوف يسمحون لأنفسهم بالوقوع فى مغريات الاختراعات الميكانيكية، وهى التى تثير تقززهم ولا تثير إعجابهم فتيلا. وقد يحدث أن يقبل الشرقيون أو بالأحرى يخضعون لمؤثرات معينة للعصر الحديث لا يمكنهم تجنبها، ولكنهم سينظرون إليها كأمر مؤقت، وكشىء ضرره أكبر من نفعه، وفى قرارة قلوبهم ينتظرون الفرصة التى تمكنهم

من التخلص من ذلك 'التقدم' المادى، الذى لا يمكن أن يكون لهم فيه مصلحة. وهناك حقًّا استثناءات فردية كثيرة بين الذين اجتازوا تعليمًا أوروبيًّا صرفا، وفيما عدا ذلك تبقى العيوب بهذا المعنى بشكل ما أكثر سطحية مما يعتقده المراقبون السطحيون الذين يحكمون بالمظاهر فقط، وهذا صحيح رغم الجهود المكثفة التى تنفق على البروزيليتية الغربية. ومن ناحية فكرية فإن من مصلحة الشرق ألا يغير اليوم أكثر مما اضطر إلى تغييره فى القرون القليلة الماضية، وكل ما قلناه هنا يثبت ذلك، وهذا هو أحد الأسباب التى تجعل الفهم الحقيقى العميق يبزغ كما هو منطقى وطبيعى عن تغير يحدث فى الغرب.

ويجب أن نعود مرة أخرى إلى الاحتمالات الثلاث التى طرحناها إجمالا حتى نُفصِّل بعض الشىء الشروط التى تحدد تحقق كل منها، ومن الواضح أن كل شىء يعتمد على الحالة العقلية للعالم الغربى فى اللحظة التى يصل فيها إلى نهاية حقبة حضارته الحالية. فإذا كانت حالته العقلية مثل ما هى عليه اليوم فلا مناص من تحقق الفرضية الأولى حيث لا وجود لما يمكن أن يحل محل الأمور التى سوف يتعين على الغرب أن يتخلى عنها، ولأنه من ناحية أخرى لن يمكن استيعابه فى أية حضارة أخرى، حيث يصل اختلاف العقليات إلى التنابذ التام. أما الاستيعاب الذى يناظر الاحتمال الثانى فيستلزم أن يقوم فى الغرب كحد أدنى نواة فكرية، حتى لو كانت مشكلة فى حدود صفوة قليلة العدد، ولكنها قوية النفوذ بما يكفى لتقوم بدور الوسيط الضرورى لإرشاد عقول الناس نحو منابع الفكر، وذلك بتعريفهم إجمالا بالتوجهات التى لا ضرورة على الإطلاق لأن تعيها الجماهير تفصيلا. وسوف يجرى التأسيس المبدئى لهذه الصفوة منذ اللحظة التى يُعترف فيها بإمكان انتهاء الحضارة الغربية، والتأسيس الأولىُّ لهذه الصفوة سوف يبدو بالضرورة حلا وحيدا قادرا على إنقاذ الغرب من الفوضى والتحلل فى اللحظة المقدرة، وإلى جانب ذلك لا بد لهذه الصفوة فى إطار الإفصاح عن مجال اهتمام الممثلين للتراث الشرقى من التسليم بأن أشد الانتقادات الموجهة للفكر الغربى ككل كانت صائبةً تماما، إلا أن هناك على الأقل بعض الاستثناءات المشرفة كدليل على أن انحطاط الفكر لم يصل إلى درجة ميئوس منها.

ولقد قلنا إن تحقيق الاحتمال الثانى لن يكون خلوا من بعض السمات المزعجة وإن كان بشكل مؤقت، وفى هذه الحالة فإن مهمة الصفوة سوف تقتصر على القيام بدور المِفصَلِ فى الحركة التى لن يكون الغرب صاحب المبادرة بها، ولكن تلك المهمة

قد تتحول إلى أمر آخر تمامًا لو سمحت الأحداث لهذه الصفوة بممارستها مباشرة وعلى مسئوليتها، وهى حتمية تناظر تحقق الاحتمال الثالث. ويمكن حقًّا أن نتصور كيف أن هذه الصفوة بمجرد قيامها سوف تعمل على غرار 'الخميرة' فى العالم الغربى، بغرض إعداد الطريق للتحولات التى سوف تسمح للغرب بمجرد تحققها بالتعامل مع الممثلين المعتمدين للحضارات الشرقية، وإن لم يكن ذلك التعامل على قدم المساواة فسوف يكون باعتبارها على الأقل قوة مستقلة. وفى هذه الحالة سوف يتَّسم التحول بمظهر التلقائية خاصة عندما تستطيع الصفوة العمل بدون هزات عنيفة، بشرط أن تكتسب صلاحية ونفوذًا فعليًّا يجعلها قادرة على توجيه النظرة العامة، وإلى جانب ذلك فإن معونة الشرقيين لن تنكر عليهم فى هذه المهمة، لأنهم بطبيعتهم سوف يُجذبون دائمًا تفاهمًا يقوم على هذا الأساس، ولأنهم أيضًا لهم مصلحة فى ذلك ولو أنها من مرتبة تختلف عن المصلحة التى تحرك الغربيين، وسوف تكون مساعداتهم ذات قيمة لا تنكر، وربما كان من الصعب أن نحاول تعريف طبيعة هذه المصالح هنا بالإضافة إلى قلة فائدة ذكرها. وأيًّا كانت الأمور فالنقطة التى نود أن نؤكدها هى أن الجماهير الغربية وعموم من يسمون بالمثقفين لا دور لهم فى الإعداد لذلك التغير المنشود، فإذا لم يكن ذلك مستحيلا فهو على الأقل سيجر ضررًا فى نواح معينة أكثر مما يتحصل منه من منفعة، ويكفى إذًا فى البداية أن يشعر قليل من المفكرين بالاحتياج إلى هذا التغير، ولكن بالطبع شرط أن يفهموه حقًّا وصدقًا.

لقد بينا السمات الجوهرية لتراث كل الحضارات الشرقية بما يبين أن غياب الارتباط الفعال بالتراث هو السبب الأساسى فى الانحراف الغربى. والعودة إلى حضارة تراثية من حيث المبدأ وفيما يتصل بالهيكل الكلى للمؤسسات هو حتمًا الشرط الأساسى للتحول الذى نتحدث عنه، أو بالأحرى هو مثيل للتحول ذاته، والذى سوف يتحقق من اللحظة التى يصير فيها مبدأ الرجوع إلى التراث فعالا، وفى هذه الحالة يمكن الحفاظ على العناصر التى لها قيمة فى الحضارة الغربية أيًّا كانت المسميات التى تَرِدُ تحتها فى الإطار الغربى، وبشرط ألا تكون الأمور قد وصلت قبل هذا الوقت إلى موقف لا بديل فيه عن الاعتزال الكامل. وهذه العودة إلى التراث سوف تبدو فى ذلك الوقت هدفًا جوهريًّا يجب أن تُكرِّس له الصفوة الفكرية جهودها، والصعوبة هى فى التحقق الملموس لكل ما يعنيه ذلك فى مراتب النشاط المختلفة، وأيضًا فى تحديد الوسائل المضبوطة التى تستخدم حتى النهاية. ونستطيع فقط القول بأن العصور الوسطى توفر لنا

مثالا على تطور تراثى غربى بحق، ولن تكون الحالة مجرد نسخ أو إعادة تشييد لما وجد آنذاك ولكنها سوف تكون استلهام التلاؤم الذى يناسب الأحوال الواقعية. وإذا كان قد وجد ما يسمى 'التراث الغربى' فهذا ما يجب علينا البحث عنه لا فى أوهام الغيبيين والجوَّانيين المزيفين فهذا التراث قد اتُخِذ فى الغرب بالصيغة الدينية، ونحن لا نرى أن الغرب قادر على استيعابه بشكل آخر، وخاصة الآن أكثر من ذى قبل، ويكفى أن تعى بعض العقول الوحدة الجوهرية لمبادئ كافة النظريات التراثية كما كان الحال ولا بد فى الماضى، استنتاجًا من الظواهر الموحية، وبصرف النظر عن غياب البراهين الملموسة أو الوثائق التى يعتبر اختفاؤها أمرًا طبيعيًّا فى ظل ظروف وعوائق قامت على 'المنهج التاريخى'.

وقد أشرنا فى سياق أطروحتنا الحالية إلى السمات الرئيسة فى حضارة العصور الوسطى، فيما يتصل بأنها تقدم أمثلة حقيقية وإن كانت غير كاملة للحضارات الشرقية، ولن نكرر ما ذكرناه الآن، وكل ما نحتاج إلى قوله هو أن الغرب بمجرد امتلاكه للتراث الذى يناسب أحواله وقدرته على إمداد الغالبية العظمى من أفراده باحتياجاتهم سوف يتحرر من ضرورة تطويع ذاته لأشكال أخرى من التراث لم توجد أصلا لهذا القطاع من البشرية، ومن السهل أن نرى كيف أن هذا المنحى سيكون ميزة معتبرة.

والعمل الذى يجب إنجازه لا بد أن يبدأ من المرتبة الفكرية النقية، والتى تتكون من كل ما هو جوهرى بحق، حيث إنها متعلقة بالمبدإ الذى يعتمد عليه كل ما عداه، ومن الواضح أن نتائجه سوف تنتشر فيما بعد بسرعة فى كافة المجالات الأخرى، وسوف تتردد أصداؤها بشكل طبيعى تمامًا. وتعديل المنظور العقلى للناس هو الوسيلة الوحيدة لاستحداث تغير عميق أو مستمر، والتفكير فى البداية بدءًا من نتائجها هى طريقة غير منطقية جديرة فقط بنفاذ الصبر والإثارة العقيمة التى تميز الغربيين المحدثين. ثم إن وجهة النظر الفكرية هى الوحيدة التى يمكن الاستعانة بها على الفور، حيث إن الطبيعة الكلية لمبادئها يجعلها قابلة للتمثل عند الجميع بصرف النظر عن الجنس الذى ينتمون إليه، وبشرط امتلاك قوى كافية للفهم، وقد يبدو من المستغرب أن العناصر السامية من التراث هى الأسهل فى الاستيعاب، ولكن السبب ليس بعيدًا عن المتناول، وهو أن تلك العناصر مستقلة عن كافة العوارض. وهذا يبين كيف أن العلوم التراثية الثانوية التى هى تطبيقات عرضية ليست قابلة فى شكلها الشرقى لاستيعاب الغربيين. وأما بخصوص بناء علوم مساوية لها فى صيغة تناسب العقل الغربى فهذه مسألة يبدو

تحقيقها احتمالا بعيد المنال، وأهميتها مهما عظمت لا بد وأن تعتبر تابعة للاحتياج الرئيس.

ولو أننا قصرنا انتباهنا على وجهة النظر الفكرية، فذلك لأنها من بين كل الجوانب أول الأمور التى يجب العناية بها، ولكننا نذكِّر القارئ بأنه يجب ألا يُضيِّقَ من مفهومه لها بأى شكل كان، حيث إنها حرفيًّا تشتمل على احتمالات غير محدودة، كما بيَّنَّا عند معالجة الفكر الميتافيزيقى. واهتمامنا بالميتافيزيقا هنا يرجع إلى أنها المذهب الوحيد الذى يمكن أن يوصف بأنه عقلى صرف، وهذا يؤدى بنا إلى إضافة تفسير جوهرية التراث فى نظر الصفوة الذين نتحدث عنهم لا يجب أن تُفهمَ من خلال الصيغة الدينية أبدًا، التى ما هى إلا حالة تطويع لظروف العقلية المتوسطة للعامة. ثم إن هذه الصفوة تستطيع فعلا أن تتمتع ببعض المميزات الملموسة فى النظام العارض مثل إزالة المصاعب وسوء الفهم الذى لا يمكن تجنبه أثناء الحوار مع الشعوب الشرقية، حتى قبل أن تُحقق أى تغير ملموس فى اتجاه المنظور العام، ولكننا نكرر أن هذه الأمور ذات طبيعة ثانوية، للتحقق الجوَّانى الحقيقى، الذى هو بمثابة العنصر الجوهرى الوحيد حيث إن ذلك التحقق يحكم كل ما عداه ولا يحكمه شىء. وإذن فإن ما يأتى أولا هو الفهم على مستوى المبادئ، وقد حاولنا هنا شرح طبيعته الحقيقية، وهذا الفهم يعنى أساسًا هضم الصيغ الجوهرية للفكر الشرقى، ونزيد على ذلك أن الاتفاق يستحيل طالما اتبعت طرق مختلفة للتفكير، وطالما كان أحد الجانبين غير واع لتلك الاختلافات، فسيجرى الحوار كما لو كان بلغتين، يجهل كل طرف فيه لغة الآخر تمامًا.

وهذا هو السبب الذى يجعل المستشرقين بلا فائدة للهدف الحالى إن لم يكونوا حقًّا من معوقاته للأسباب التى ذكرناها سلفًا، كما أنه يشرح دوافعنا بعد أن وجدنا أنه يحسن الكتابة عن هذه الأمور لاقتراح تعريف ونقاط إضافية معينة فى سلسلة من الدراسات الميتافيزيقية، سواء أكان ذلك بطرح جوانب معينة من النظريات الشرقية والهندية منها على الأخص أم بتطويع تلك النظريات بشكل يبدو لنا أكثر قابلية للفهم، كلما وجدنا أن ذلك التطويع أمر مفضل فى الطرح المباشر لها. وعلى كل فإن ما سنقدمه بهذه الطريقة سوف يبقى أبدًا من حيث الروح لا من حيث الحرْفية تفسيرًا مخلصًا للنظرية التراثية، وإذا قدر له أن يحتوى على شىء يخص شخصنا فيجب أن يُرجَع ذلك أساسًا لحتمية عجز التعبير.

وفى محاولتنا لبيان الاحتياج إلى تأسيس تفاهم مع الشرق وبصرف النظر عن

الفوائد الفكرية التى سوف تكون بمثابة نتائج له فقد التزمنا بمنظور هو رغم كل شىء منظور عارض، أو هو على الأقل ما يبدو كذلك عندما لا يكون متصلا ببعض الاعتبارات الأخرى والتى رأينا استحالة الدخول فيها، وتعتمد خاصة على المغزى الأعمق لقوانين الوجود الدورية، وقد أشرنا إلى مجرد وجودها ولكن هذا لا يمنعنا من التفكير فى أن هذا المنظور حتى بالشكل العابر الذى طُرح به هو جدير باحتلال وعى ذوى العقول الجادة، لتغذيتها بالفكر، وبشرط وحيد هو ألا تكون التحيزات التى تجتاح الغربيين المحدثين قد أعمتهم تمامًا.

وتحقيق الغرض الذى أوجزناه يتكون من مرحلتين متتابعتين هما تأسيس صفوة فكرية وتحديد فعاليتها فى البيئة الغربية، أما عن وسائل إنجاز هذا الغرض المزدوج فلا يجوز ذكر أى أمر محدد حاليًّا وسوف يكون ذلك سابقًا لأوانه. ولا مناص من تكرار أننا كنا نتفكر فى احتمالات لا زالت بعيدة ولكنها احتمالات تكفى فى ذاتها للتفكر. وبعض هذه الاحتمالات تجعلنا نتردد فى الكتابة عنها لولا الأحداث الأخيرة، التى يبدو أنها كانت خطوة أقرب أو هى على الأقل قد جعلت من السهل فهمها دون تعليق أهمية على العوارض التاريخية التى لن تؤثر فى الحقيقة بحال، ويجب ألا ننسى أن هناك أسئلة عن الأحوال التى لا بد وأن نتدخل فى الصياغة البرانية.

وكثيرة هى الأمور التى لا زالت ناقصة من هذا الباب الختامى قبل أن يعتبر كاملا، وهى تلك التى تتصل بأعمق السمات الجوهرية للفكر الشرقى وبالنتائج التى يمكن تحصيلها من دراسته لأولئك الذين يستطيعون حملها. وطبيعة هذه النتائج يمكن أن تُستشعَر بقدر ما من الكلمات القليلة التى ذكرناها عن التحقق الميتافيزيقى، وقد شرحنا أسبابنا التى تمنع الاستطراد فى أمور لها تلك الطبيعة، وخاصة فى رسالة من نوع الدراسة الحالية، وربما عدنا إلى هذه المسألة فى مناسبة أخرى، ولكن هذه المناسبة الحالية تستدعى إلى الذهن القول الصينى المأثور ذلك الذى يعرف عشرة أشياء، يجب ألا يُعلِّم إلا تسعة منها. وأيًّا كان الأمر فإن الأمور التى يمكن أن تُطرح بدون تحفظ أى الأفكار التى يمكن التعبير عنها فى الجانب النظرى البحت من الميتافيزيقا، كافية لتمكين القادرين على فهمها حتى لو لم يفعلوا أكثر من ذلك لكى يدركوا تهافت تخمينات الغرب الجزئية، التى سوف تظهر لهم على وجهها الصحيح ألا وهو أنها سعى وهمى بلا مبدإ وبلا هدف نهائى، وتتمخض عنه نتائج منحطة لا تستحق ضياع الوقت والجهد لأى إنسان ذى أفق عقلى متسع بما يكفى للفهم للحفاظ على فكره من جرَّاء

الاستغراق فى نشاطاته البحثية المحمومة فى الأوهام.



ملحق 1

معجم المصطلحات

آب *ap* — الماء، أحد العناصر الخمسة للتكوين المادى لعالم الظاهر، وهى التراب والماء والنار والهواء والأثير.

أبارابراهما *AparaBrahma* — براهما غير الأسمى.

أباروشيا *aparushya* — فوق إنسانى، معرفة أو فعل من مصدر متعال.

أبهافا *abhava* — اللاوجود.

أبورفا *apurva* — الأثر غير المحسوس والمحتمل إلى حد ما لأنه منطبع على الفعل وليس مزايلا له، ويمكن النظر إليه باعتباره خلفا لحالة الفعل أو سلفا لحالة النتيجة، حيث إن النتيجة لا بد وأن تكون متضمنة افتراضيا فى سببها، ولا يمكن لها أن تنبع من أمر آخر. والواقع أن أبورفا هى نطفة كل نتائجها المستقبلية، ذلك أنها لا تنتمى إلى العالم المتجسد والتجليات المحسوسة، فهى خارج الزمن المعتاد، ولكنها ليست خارج كل درجات الدوام، إذ إنها مازالت واقعة فى سلطان مستوى الأحداث العارضة.

آتما *atma* — تترجم إلى الروح أو الحق بشكل إجمالى، ولكنها ربما كانت أقرب إلى المبدإ المتعالى الذى ترتبط به الشخصية، وهو أعلى منها، فهو مبدأ يتعلق بالفكر البحت.

أثارفافيدا *AtharvaVeda* — رابع المتون الأساسية للتراث الهندوسى، الذى ينقسم إلى أربعة مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء ريجفيدا وياجورفيدا وسامافيدا وأثارفافيدا.

أخلاق
مجموعة من الاعتبارات التى لا يتجاوز غرضها ومجالها المنفعة البحتة. والاحتياج إليها ينبع أساسا من النظام الاجتماعى. وكل النظريات الأخلاقية التى قد تطفو فى مجتمع معين، ومهما كانت حدة التناقض بينها، تميل جميعها إلى تبرير القواعد العملية نفسها، التى هى موضع وحدود الاتفاق الاجتماعى فى المجتمع المذكور.

أدهارما *Adharma*
ما ليس دارما، أى ما ليس من شروط أحوال الوجود، وتعنى عدم الاتفاق مع طبائع الكائنات، أو عدم اتزان التركيب الهيكلى، أو تصرُّم الاتساق التكاملى، أو تدمير العلاقات الهيكلية.

أدريشتا *adrishta*
تقول النظرية الذرية بأن الذرة آنو *ano* تكتسب من طبيعة عنصر أو آخر من العناصر، ومن تجمع هذه الذرات المختلفة وفى زخم قوة يقال إنها 'غير مفهومة'، أو أدريشتا *adrishta*، تتشكل كل الأجساد.

أدفياتافادا *adwiatavada*
نظرية عدم الازدواج، وردت فى سياق التفرقة بين الفكرين الميتافيزيقى والفلسفى. وحتى نشير إلى نطاقها إلى المدى الذى تجوز فيه الإشارة يمكن لنا الآن القول بأنه إذا كان الوجود 'واحدا' فإن المبدأ الأسمى الذى يعرف ببراهما *Brahma* لا يمكن أن يوصف سوى بأنه 'لاازدواجية'، حيث إنه وراء كل المحددات، ولا يمكن أن يوصف بأية صفة إيجابية، وذلك نتيجة مباشرة للانهائيته، التى هى جوهريا الكلية المطلقة، التى تحتوى فى ذاتها على كل الإمكانات، راجع الجزء الثانى الباب الثامن مقارنة بين الفكر الميتافيزيقى والفكر الفلسفى.

آريا *Arya*
حرفيا ممتاز أو مختار، وهى صفة مقصورة على أعضاء الطبقات الثلاث الأولى بصرف النظر عن انتمائهم لجنس بعينه.

أفاتارا *Avatara*	لقب هندوسى مقدس يعنى حرفيا ’تجلٍّ إلهى‘، أو ’آية الله‘.
أفالوكيتيشوارا *Avalkiteshwara*	وظيفة ’العناية الإلهية‘ فى المفهوم الطاوى.
أفيستا *Avesta*	تعاليم زرادشت فى الحضارة الهندوإيرانية.
أكاشا *Akasha*	الأثير، أحد العناصر الخمسة للتكوين المادى لعالم الظاهر. وهى التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.
آنو *ano*	الذرة، يتجلى معنى الذرية على الأخص فى إطار نظرية العناصر المتجسدة، وتقول هذه النظرية بأن الذرة آنو تُكتسب من طبيعة عنصر أو آخر من العناصر، ومن تجمع هذه الذرات المختلفة فى زخم قوة يقال إنها ’غير مفهومة‘ أو أدريشتا تتشكل كل الأجساد. وقد ذكرنا سلفا أن هذا المفهوم مناقض بشكل رسمى للفيدا التى تؤكد على العكس وجود العناصر الخمسة بكل ما يعنيه هذا الوجود، ووجهتا النظر هنا لا تشتركان فى أى جانب كان.
أوبافيدات *Upavedas*	كلمة تعنى فروعا من المعرفة من نوع أدنى، ولكنها قائمة على أساس تراثى صرف، ويناظر كل متن منها، متنا فى *الفيدا* يتناول المعرفة الأسمى التى يتعلق بها موضوع المعرفة الأدنى.
أوبانايا*Upanaya*	خامس نايايا تعنى المنطق، وتتناول التطبيق على الحالة الخاصة المعنية وهى القضية.
أوبانيشاد *Upanishads*	نظرية ميتافيزيقية بحتة، وتؤسس للفيدانتا
أوتاراميمانسا *UtaraMimansa*	أى الميمانسا الثانية، وتسمى أيضا براهماميمانسا وذلك لأنها تتعلق جوهريا بمعرفة براهما، وبراهما فى هذه الحالة هو البراهما الأسمى، الذى لم يعد إيشفارا *Ishwara* من منظور الميتافيزيقا البحتة. وهذه الميمانسا الثانية هى التى تشكل

الفيدانتا.

أوداهارانا *Udaharana*: رابع اصطلاحات نايايا المنطق، وتختص بالمثل المضروب للتدليل على الأسباب، ويستخدم كتصوير للأسباب بذكر حالة مشهورة.

إيتيهاساس *Itihasas*: تنتمى نصوص دارماشاسترا فقط إلى مستوى المتون التراثية المعروفة باسم سميريتى، وهى ذات سلطة أقل، ومن بينها الأعمال المعروفة باسم بوراناس و إيتيهاساس.

إيشفارا *Ishwara*: يقال عنها ساجونا *Saguna*، أى موصوفة، و سافيشيشا *Savishesha*، أى مفهومة بمعنى خاص، وتسمى تريمورتى *Trimurti*، أى التجلى الثلاثى.

إيكاجريا *ekagrya*: تركيز الفكر فى التأمل.

أيورفيدا *AyorVeda*: علم الطب المرتبط بالريجفيدا.

الشرق الأدنى: يبدأ قرب حدود أوروبا ويمتد فى آسيا وشمال أفريقيا بكامله، ويحتوى فى الواقع على بلاد تقع فى اتجاه الغرب الذى تقع فيه أوروبا ذاتها.

الشرق الأقصى: يتكون أساسا من الحضارة الصينية، وهى تمتد إلى الهند الصينية وخاصة تونكينج وأنَّام، وقد أسقطنا اليابان من تصنيفنا العام، فهى ترتبط بالشرق الأقصى بالدرجة التى تأثرت بها بالحضارة الصينية رغم أن لها تراثها الخاص فى حضارة الشينتو، وهو تراث ذو طبيعة مختلفة تماما فى سماته عن الحضارة الصينية.

الشرق الأوسط: يتكون فقط من الحضارة الهندية أو الهندوسية لو تحرينا الدقة.

المسألة الأنطولوجية: اضطراب واقع بين وجهتى نظر متناظرتين، ومنها جاءت المتناقضات التى لا نهاية لها، وهى مجرد نتاج لهذا

الخلط ووعاء له.

باتيجانيتا *Pati Ganita*	الحساب والرياضة التى عرفت عموما بأسماء جانيتا، و باتيجانيتا، و فياكاجانيتا وكلها تعنى الحساب، و بيجاجانيتا وهو الجبر، و ريخاجانيتا وهى الهندسة المستوية قد مرت بتطورات هائلة خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، واللذين أفادت منهما أوروبا لاحقا بوساطة العرب.
بادارثا *badartha*	متن يحتوى على تصنيفات أو تقسيمات نوعية.
باداريانا *Badarayana*	انظر فاياسا.
بارابراهما *ParaBrahhma*	براهما الأسمى أو الذات العلية فيما وراء الوجود.
بارفاتى *Parvati*	قوة أو طاقة خاصة بمبدإ شيفا، ويرمز إليها بصورة أنثوية.
براتيجنا *Pratijna*	ثانى اصطلاحات نايايا المنطق، وهى القضايا التى تحتاج إلى تبيان.
براتيكا *Pratika*	الصورة الرمزية التى تمثل صفة إلهية أو أخرى.
براجاباتى *Prajapati*	حرفيا سيد المخلوقات، وفى كل دورة كونية يتجلى باسم مانو الذى يسبغ على الدورة قانونها الصحيح.
برادهانا *pradhana*	انظر براكرتى.
براكرتى *pracriti*	تعنى مادة الكون أو الجوهر القابل ومنبع كل ما تتجلى منها بالتعديل، وتسمى أيضا برادهانا، وتشتمل على خمس وعشرين تاتفا، وهى تشكل براكرتى وكل تعديلاتها.
برامانا *Pramana*	تعنى حرفيا بيِّنة ومعناها الأصلى هو مقياس، ويمكن أن تترجم أيضا إلى برهان، وتعنى هنا الوسائل المشروعة للمعرفة فى الإطار العقلانى.
برامانات	وسائل البرهان التى يحددها المناطقة.

Pramanas

براميا *bramya* أول اصطلاحات نايايا المنطق، وتعنى تبيان وذلك الذى سوف يتبين. صفة الفايشيشيكا، موضوع البرهان، وتحتوى على ستة بادارثات.

برَّانية القسم المبدئى سهل الفهم للتعاليم التراثية، الذى وجد طريقه بسهولة إلى معظم الناس، وهو الجانب الذى يتم التعبير عنه فى الأدبيات التى وصلت إلينا بشكل كامل.

براهماسوترا *Brahma sutras* *الفيدا*نتا بالشكل الذى استخرجت به فى تركيب متسق

براهمانا *Brahmana* الفم، أو اللسان من نموذج الإنسان الكامل، الطبقة التى تتولى السلطة الروحية والفكرية، ولا يمكن أن توصف بأية صفة إيجابية، وهو ما أطلق عليه نيرجونا *Nirguna*، أى ما وراء كل الصفات، وأطلق عليه أيضا نيرفيشيشا *Nirvishisha* أو ما وراء كل التمايزات و إيشفارا *Ishwara* أى المبدأ المنتج للمخلوقات المتجسدة، من بين المبادئ الثلاثة براهما *Brahma*، وشيفا *Shiva*، وفيشنو *Vishnu*. وكلمة براهما *Brahma* دون مدَّة فى آخرها لا جنس لها، فى حين أن براهما *Brahmaa* بمدَّة فى آخرها مُذكَّرة.

براهمة *Brahmanas* أعضاء طبقة براهمانا، ممثلو السلطة الروحية والفكرية.

بريذفى *prithwi* التراب، أحد عناصر التكوين المادى لعالم الظاهر، وهى التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.

بهافا *bhava* اللاوجود، الذى يعدُّ عادة باداراثانا سابعة من الفايشيشيكا، ورغم أنها مفهوم سلبى فهى حقا مساوية لمفهوم الحرمان بالمعنى الأرسطى.

بهوتات *bhutas* العناصر الخمسة التى يتشكل منها الوجود المتجسد وهى التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.

بودهى *Budhi*	تسمى أيضا ماهات وهى المبدأ الأعظم. والفكر البحت الذى يتعالى نسبيا على الفرد.
بودهيساتفا *Bodisatva*	انظر كوان ين.
بوراناس *Puranas*	أحد الأدبيات التراثية المعروفة ضمن سميريتى.
بورفاميمانسا *PurvaMimansa*	أى الميمانسا الأولى، وتسمى أيضا كارماميمانسا، وذلك لأنها تتعلق بعالم الفعل.
بوروشا *Purusha*	الإنسان الكامل كما فى مفهوم الإمام عبد القادر الجيلى.
بوروشاسوكتا *PurushaSukta*	أحد متون ريجفيدا، يتناول تقسيم الطبقات الأربع فى رمزية الإنسان الكامل بوروشا، ويتكون من الفم براهمانا والذراعين كشاطريا والفخذين فايشا وما يولد تحت الأقدام شودرا.
بيجاجانيتا *PegaGanita*	الجبر من علوم الرياضة وعرفت عموما بأسماء جانيتا، وباتاجانيتا، و فياكاجانيتا وكلها تعنى الحساب، و بيجاجانيتا وهو الجبر، و ريخاجانيتا وهى الهندسة المستوية قد مرت بتطورات هائلة، خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، واللذين استفادت منهما أوروبا لاحقا بوساطة العرب.
تاماس *tamas*	الجونا الثالثة من براكريتى، وتعنى الغموض، وتتمثل فى حالة الجهل، ويمثل لها باتجاه هابط.
تانترات *Tantras*	كتب الفيشنويين فى مجموع الكتب التراثية المعروف باسم ’سميريتى‘، وتستجيب بصورة خاصة لميولهم.
تانمانترات *tanmantras*	التحديدات غير المتجسدة التى لا تدرك، التى سوف تصبح المبادئ الأساسية للعناصر الخمسة المتجسدة فى عالم الظاهر أو الشهادة.
تريمورتى	حرفيا التجلى الثلاثى، أولها براهما *Brahma* وهو

Trimurti إيشفارا *Ishwara* باعتباره المبدأ المنتج للمخلوقات المتجسدة. وهو يسمى بهذا الاسم نظرا لأنه انعكاس مباشر فى عالم تجسد المبدإ الأسمى براهما .*Brahma* والجانبان الآخران اللذان يكملان التجلى الثلاثى مكملان أحدهما للآخر أحدهما فيشنو وهو إيشفارا *Ishwara* كمبدإ محرك وحافظ للكائنات، وشيفا، وهو إيشفارا *Ishwara*، بمعنى المبدإ الفاعل المحول.

تيجاس *tegas* النار، أحد عناصر التكوين المادى لعالم الظاهر وهى التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.

جاتى *Jati* معناها الصحيح ميلاد، تعنى فى أحد دلالاتها الأصلية لون، كما تحمل امتدادا دلاليا بمعنى الجودة عموما.

جاندارفافيدا *GandharvaVed a* علم الموسيقى المرتبط بالسامافيدا.

جانيتا *Ganita* علم الحساب، من علوم الرياضة وعرفت عموما بأسماء جانيتا، و باتاجانيتا، و فياكاجانيتا وكلها تعنى الحساب، وبيجاجانيتا وهو الجبر، و ريخاجانيتا وهى الهندسة المستوية قد مرت بتطورات هائلة، خاصة فيما يتصل بفرعيها الأولين، واللتان استفادت منهما أوروبا لاحقا بوساطة العرب.

جفوتيشا *Jvotisha* علم الفلك، وهو يتضمن الفلك والتنجيم معا، واللذين لم يفترقا قط فى الهند، ولا فى أى من الشعوب القديمة، ولا حتى بين اليونانيين أنفسهم، وتتناول تحديد الأوقات التى تقام فيها الشعائر.

جنانا *Jnana* أى المعرفة وهو اصطلاح مقابل عكس كارما أى ما يتعلق بعالم الفعل فى كل صوره. وتعريفها المحدد كما فى حالة كارما هو أمر غير ممكن.

جاوتاما *Guatama* اسم عَلَم، وقد كان استخدامه شائعا كاسم شخص وكاسم أسرة فى الهند القديمة، وليس مصحوبا فى حالتنا هذه بأية بيانات بيوجرافية كانت. ومن المحتمل حقا أن شخصا باسم

جواتاما قد عاش فى زمن سحيق وفى تاريخ غير محدد قد عكف على دراسة فرع من المعرفة يشتمل على المنطق، ولكن هذه الحقيقة المحتملة ليست بذات بال، وقد توالى تداول الاسم لأسباب رمزية بحتة، كى يدل على ما هو 'إجماع فكرى'، مكون من أولئك الذين عكفوا على دراسة الفرع نفسه من المعرفة، على فترة من الزمن وطوال تاريخ غير محدد أيضا، شأنه فى ذلك شأن بدايته.

جوَّانية — القسم العقلى صعب التناول للتعاليم التراثية، الذى يطور وينقى النظرية التى يصوغها الجانب البرَّانى، الذى اعتاد تقديمها بطريقة أقرب إلى الغموض والتبسيط المخل، وأحيانا بشكل رمزى. وقد كانت الجوَّانية بدورها قادرة على الانقسام إلى عدة مستويات من التعليم بدرجات مختلفة من العمق، وكان الدارسون يمرون بالتتابع من درجة إلى أخرى، ويترقون فيها بالدرجة التى تسمح بها قدراتهم الفكرية، وهذا كل ما يمكن أن يقال عنها على وجه التأكيد.

جوتريكا *Gotrika* — ذلك الذى يتأصل من الجنس أو الأسرة، مجمل الخصائص التى يستمدها الفرد بالوراثة.

جورو *guru* — الاسم الذى يضفيه الهندوس على المعلم، كما أنه يحمل معنى ثانويا هو 'السلف'، والعرب يصبون الفكرة نفسها فى كلمة شيخ، التى تعنى حرفيا 'كبير السن'، وتستخدم لغرض مماثل.

جونات *gunas* — ثانى بادارثات الفايشيشيكا، وتتناول الصفات أو الكيفيات التى تتصف بها الكائنات المتجسدة. وهى ما يدعوه المدرسيون حوادث أو عوارض عندما يعتبرون فيها من حيث علاقتها بالمادة، أو الذات، التى تعتبر أساسا ماديا لها فى منظومة تجلى الوجود فى صيغة ذاتٍ فردية. ولها ثلاث صفات للوجود الكلى يشتمل عليها مفهوم براكرتى، وهى متوازنة تماما فى حالتها الأولانية، وكل تمايز أو تعديل على

المادة فى الكون يشكل صدعا فى ذلك التوازن، وكل الكائنات فى حالات تجليها تشترك فى هذه الجونات بتناسبات لانهائية الاختلاف. وهى ليست إذن بحالات، ولكنها شروط الوجود الكلى، التى يتعرض لها كل الكائنات المتجلية.

جيفانموكتا *jivanmukta*: 'ذلك الذى تحرر أثناء حياته'، وهى تقال عن اليوجى الذى ارتقى إلى البراهما الأسمى قبل وفاته.

حضارة: مجمل المنتجات وطرق التعبير الناتجة عن نظرة عقلية معينة يتصف بها جماعة من الناس.

دارشانا *Darshana*: متن رئيس من متون *الفيدا*، ويعنى أيضا البصر أو وجهة النظر، حيث إن جذر الفعل الذى اشتقت منه د رِ ش يعنى يرى.

دهارما *Dharma*: جذر الفعل د ر ى الذى اشتقت منه الكلمة فى معناه العام هو أحوال الوجود بما يعنى طبيعة الوجود الجوهرية وما تشتمل عليه فى مجمل خصائصها وسماتها، وتحديد المسار الذى سوف يتبعه ذلك الشخص من واقع الميول والتوجهات التى تحتوى عليها، فإما اتجه إلى طريق وعى عام،وإما اتجه إلى افتعال علاقة خاصة بكل ظرف خاص. وهى أيضا الاتزان الأساسى أو الاتساق التكاملى الناتج عن هذا التركيب الهيكلى، الذى هو فى ذاته ما تعنيه كلمة عدالة، خاصة لو أفرغت من مفهومها الأخلاقى.

دانورفيدا *DhanurVeda*: العلم العسكرى المرتبط بالياجورفيدا.

درافيا *dravya*: أول بادارثات الفايشيشيكا، تترجم هذه الكلمة عادة إلى مادة، وهى ترجمة معقولة لو أن معنى الاصطلاح محمول على معنى نسبى، وليس على محمل ميتافيزيقى أو كلى، وهذا أيضا هو المعنى الذى تحمل عليه حسب مفهوم أرسطو لأصناف المعارف.

دويجا *Duega* حرفيا المولود مرتين، وهى صفة اليوجى الذى تحقق فى المعرفة بالكامل.

ديآنا *dhyana* الاستبصار والتأمل العقلى الذى يحمل ثماره فى ذاته.

ديش *dish* الفضاء، المكان

دين تعنى من حيث اشتقاقها ما يربط، ويتضمن بالضرورة ثلاثة عناصر تنتمى إلى نظم مختلفة وهى العقيدة، والقانون الأخلاقى، والعبادة ولكن هل يؤخذ هذا المعنى على أنه ما يربط الإنسان بمبدإ أعلى، أم ما يربط الإنسان بالإنسان؟ وقد كانت تعنى كلا الأمرين المذكورين، ولو أن تطبيقها النسبى اختلف فى الزمان والمكان.

راجاس *rajas* الجونا الثانية من بروكريتى، وتعنى النزوة التوسعية، التى يصل الكائن بطاعتها إلى حالة خاصة، وإلى مستوى محدد من الوجود.

راجايوجا *rajayoga* أحد طرق التحقق بالمعرفة فبدلا من أن يسلك المريد من مرحلة إلى أخرى بالتتابع كما هى الحال فى هاثايوجا، فإنه من الممكن أيضا أن يعبر بخطوة واحدة إلى الهدف النهائى.

رمز تعبير صورى عن نظرية ما، سواء أكان صوتيا *mantra* أم شكليا *mandala* أم حركيا *mudra*.

رمزية استخدام الأشكال أو الأصوات أو الحركات كعلامات لأفكار، أو لأمور فوق حسيَّة، ينتمى التعبير بها إلى مرتبة أسفل من تلك التى يرمز إليها، وتبلور إلى حد ما التعاليم النظرية بتشبيهات شكلية.

روبا *Rupa* الهيئة، المادة الظاهرة فى الكائن.

ريجفيدا *RigVida* أول المتون الأساسية للتراث الهندى، الذى ينقسم إلى أربعة مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا وياجورفيدا وسامافيدا وأثارفافيدا.

ريخاجانيتا *RekhaGanita*	الهندسة المستوية انظر 'جانيتا'.
سامافايا *samavaya*	سادس بادارثات الفايشيشيكا، بمعنى الاحتشاد أى العلاقات الحميمة بين المادة وصفاتها الكامنة فيها، التى تصبح بدورها صفات للمادة.
سامانيا *Samanya*	رابع بادارثات الفايشيشيكا، وتتناول ارتباط الصفات التى تؤدى إلى تدرج النوع بكل الأشكال الممكنة.
سات، ساتفات *sat, sattwas*	الجونا الأولى من بروكريتى، وترتبط بنور الذكاء أو المعرفة، ويمثل لها باتجاه صاعد.
ساراسواتى *Saraswati*	انظر 'شاكتى'.
سامافايا *Samavaya*	ارتباط الصفات التى تؤدى إلى تدرج النوع بكل الأشكال الممكنة.
سامافيدا *SamaVeda*	ثالث المتون الأساسية للتراث الهندى، الذى ينقسم إلى أربعة مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفافيدا.
سانخيا *Sankhya*	دارشانا أى متن فيدى تتعلق بمجال الطبيعة، أى التجليات الكلية، ولكنها تنظر إلى الطبيعة فى سياقها بشكل تركيبى، بدءًا من المبادئ التى تحكم إنتاجها، وتستقى منها حقيقتها. تترجم بعدة طرق، منها التعداد أو القائمة، وأيضا بمعنى الجدل المنطقى.
سانكيا *sankya*	تعنى نيريشوارا و سيشوارا أى ما ليس إيشفارا .
سثاباتيافيدا *SthapatyaVeda*	أحد الأوبافيدات الأربع، التى تتضمنها *الفيدا*نجا، وتتناول الفكر التطبيقى، وتتضمن علمى الميكانيكا والعمارة، وترتبط بالأثارفافيدا.
سميريتى *Smriti*	الأدبيات التراثية التى تتناول أمورا تطبيقية.
شاسترا *Shastra*	نص قانونى.

شاكتى *Shakti* انظر 'لاكشيمى'

شروتى *Shruti* ثمار الإلهام المباشر.

شعيرة طقس، نوع خاص من الرمز المركب بالشكل والصوت والحركة، ويمكن وصفها بالرمز التمثيلى، ولكن إذا أُخذ الرمز بمعناه حقا وليس بما هو مظاهره الخارجية العارضة فإن المرء يستطيع هنا أن يشهد ما وراء الكلمة من روح فى المتون.

شودرا *Shudra* ما يولد تحت الأقدام من النموذج العقلى للإنسان الكامل، الطبقة التى تتولى عبء كل الواجبات اللازمة لضمان الحياة المادية للمجتمع.

شيفا *Shiva* وهو إيشفارا *Ishwara*، بمعنى المبدإ الفاعل المحول وليس المبدأ المدمر كما يوصف فى أدبيات المستشرقين من الثلاثة مبادئ الكبرى براهما، وشيفا، وفيشنو.

شيفابودها *ShivaBuddha* فى جاوة نجد أن شيفابودها، مفهوم مدفوع بالمبالغة إلى أقصى حدوده الممكنة من الميول الشيفوية.

شيفوية واحد من المذهبين الأصوليين فى النظرية الهندوسية، وهو أقل انتشارا من 'الفيشناوية'، ويولى اهتماما أقل بالشعائر أو الطقوس الخارجية البرانية، وهى فى الوقت نفسه أكثر سموا بمعنى من المعانى، وتؤدى إلى التحقق الميتافيزيقى الخالص بصورة أكثر مباشرة.

شيكسا *Shiksa* وهو علم البيان الصحيح والنطق السليم، بما يعنى معرفة القيمة الرمزية للحروف، وقوانين التجويد التى تطورت فى اللغة السنسكريتية أكثر من أية لغة أخرى.

عبادة مفهوم دينى يدل على الشعائر أو أشكال التعبد، ولها سمة فكرية من حيث رمزيتها وتعبيرها المقبول عن النظرية التراثية الدينية، كما أن لها سمة اجتماعية باعتبارها ممارسات تستلزم اشتراك كافة أعضاء المجتمع الدينى فيها، وبطريقة

ملزمة.

علم — صفة لكافة العلوم التخصصية الموجهة لدراسة أمر أو آخر من الأمور الفردية، المشتقة من العقل الذى يتناول العموميات.

فايو *vayu* — الهواء، أحد العناصر الخمسة للتكوين المادى لعالم الظاهر. وهى التراب، والماء، والنار، والهواء، والأثير.

فارنا *Varna* — تعنى فى أحد معانيها الأصلية لون، تحمل امتدادا دلاليا بمعنى الجودة عموما، وهى وظيفة اجتماعية تحدد بالطبيعة الخاصة لكل فرد. واستخدامها الاستعارى يدل على الطبيعة الخاصة لكائن ما أو ما يمكن أن يسمى الجوهر الفردى.

فانشا *vansha* — الأنساب التراثية.

فايشيا *Vaishya* — الفخذان من نموذج الإنسان الكامل، الطبقة التى تتولى كل ما هو وظيفة اقتصادية بالمعنى الأعرض، مشتملة على الوظائف الزراعية والتجارية والصناعية والمالية.

فايشيشيكا *Vaisheshika* — دارشانا أى متن فيدى مشتق من كلمة فيشيشا، التى تعنى شخصية متميزة، وتعنى بالتالى فردى وهذه الدارشانا خاصة بمعرفة ما هو فردى فى ضوء صيغة متميزة، وفى وجودها العارض. وتعنى أيضا علم الكون، أو الكوزمولوجيا.

فو هى *Fuhi* — اسم حكيم تاريخى فى الصين القديمة أصبح يطلق على إجماع فكرى من الحكماء.

فياباكا *Vyapaka* — حرفيا 'الوعاء الحاوى'، ويطلق على الاصطلاحات الكبرى فى المنطق.

فياسا *Vyasa* — لا يشير هذا الاسم إلى شخص تاريخى، ولا إلى أسطورة، ولكنه يطلق على 'إجماع فكرى 'للتراث الأولانى، كما هى الحال فى أسماء 'فوهى' الصين، و 'فياسا' الهند، و'تحوت' أو 'هيرميس' مصر. ويعرف أيضا باسم باداريانا.

فياكارانا *vyakarana*	أى مسائل النحو، مثل الفوارق بين التركيب والمعنى الصحيح للكلمة والتركيب والمعنى فى الاستخدام الجدلى أو العامى لها، بالإضافة إلى ملاحظات عن أشكال تعبير معينة فى *الفيدا*، والاصطلاحات المستخدمة فيها بمعان غير معتادة. وبدلا من أن تكون مجرد تراكم من القواعد التى تبدو تعسفية بدرجة ما، فهى قائمة على مفاهيم وتصانيف تظل أبدا على علاقة وثيقة بالمعنى المنطقى للغة.
فياكتاجانيتا *Vyaktaganita*	الحساب انظر 'جانيتا'.
فيدا *Veda*	المتون الأساسية للتراث الهندى، الذى ينقسم إلى أربعة مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفافيدا.
فيدانتا *Vedanta*	دارشانا أى متن فيدى وهو المتن الذى يشرح *الفيدا* نتا ذاتها. وتعنى 'نهاية *الفيدا*'، وكلمة 'نهاية' يجب أن تفسر بالمعنى المزدوج الذى احتفظت به الكلمة الإنجليزية *end* أيضا وهو كل من النتيجة والغاية، والأوبانيشاد التى انبنت عليها *الفيدا*نتا هى آخر أقسام المتون الفيدية، وما تلقنه من تعاليم بالقدر الذى يجوز تلقينه هو الهدف الأخير الأسمى لكل المعرفة التراثية، منفصلا عن كافة التجليات المتخصصة والعارضة التى تنبثق منها فى دوائر مختلفة من الوجود. وعنوانها 'أوبانيشاد' يبين كيف هو مقدر لها أن تحطم الجهل، وهو أصل كل وهم يأسر المخلوقات فى نير الوجود المشروط، ويبين أيضا كيف أنها تقدم الوسائل اللازمة لتحقيق غرضهم فى معرفة البراهما *Brahma*، وإذا كان الأمر هو مجرد تناول هذه المعرفة، فذلك لأنها لا تنتقل بجوهرها سوى بجهد فردى خالص، ولا يمكن تعويضه بأى قدر من التعليم الخارجى، مهما كان متعاليا أو عميقا.
فيدانجات	متون تابعة للميمانسا ترتبط مباشرة بالعلوم التابعة

Vedangas	للفيداء، وتعنى حرفيا 'عضو *الفيدا*'
فيديهاموكتا *videhamukta*	أى 'الذى تحرر بعد ترك الجسد' وتقال عن اليوجى الذى توفى قبل أن يتحرر فى حياته.
فيشنوية	واحد من تناولين أصوليين للنظرية الهندوسية، وهو التناول الذى يولى اهتماما أكبر للشعائر البرانية على عكس الشيفية.
فيشنو *Vishnu*	وهو إيشفارا *Ishwara*، المبدأ الثالث المحرك والحافظ للكائنات من الثلاثة مبادئ الكبرى براهما، وشيفا، وفيشنو.
فيشيشا *veshesha*	خامس بادارثات الفايشيشيكا، بمعنى خصوصية الاختلاف وما ينتمى إلى مادة معينة فقط.
قانون مانو	مراعاة علاقات التراتب الطبيعى التى بين الكائنات الواقعة بين أحوال دورات الوجود الذى قُدر لها أن تحكمه. الصلة بينهما ليست زمنية ولكنها منطقية وعرضية، فكل دورة تتمخض عن سابقتها، وبدورها تحدد ملامح لاحقتها، وذلك فى خلق دائم، يحكمه 'قانون الاتساق'، الذى يصوغ التشابهات الأساسية بين كافة صيغ التجلى الكونى. وعندما نأتى إلى تطبيق القانون فى النطاق الاجتماعى، يتخذ حينذاك سمت القبول القضائى، وقد يصاغ فى شكل قانون شاسترا، ويُرجع إلى مانو أو على الأصح إلى دورة بعينها فيما يتعلق بالتعبير عن 'الإرادة الكونية'.
قباله *Qabbalah*	المعرفة الجوانية اليهودية.
بصيرة فطرية *Intellect*	الملكة التى تصل إلى المبادئ بشكل مباشر، دون وساطة العقل الجدلى.
كارما *Karma*	ثالث بادارثات الفايشيشيكا، بمعنى الفعل، والفعل على اختلافه مع الصفة يمكن أن يُضم إليها فى إطار الفكرة العامة للصفات، فهى ليست سوى طريقة وجود المادة، والفعل يؤخذ على أساس احتوائه على الحركة بالضرورة، أو بالأحرى

على التغير. وهو الذى سوف تُنجِز به المنظومة الفردية وميولها أهدافها فى العالم الظاهر، بشرط أن يكون الفعل دائما طبيعيا، أو بمعنى آخر أن يتسق الفعل مع طبائع الأشياء ومع أحوال الوجود التى ينتمى إليها ومع العلاقات الناشئة من هذه الطبائع وتلك الأحوال.و كارما تحمل معنيين العام منهما يتعلق بالفعل فى كل صوره، وهو مقابل عكس جنانا أى المعرفة، وهو تباين يجيب أيضا على التمايز بين الدارشانتين الأخيرتين وأما المعنى الخاص والفنى فإن كارما تعنى الفعل الطقسى كما تحدده *الفيدا*، وهذا القبول الأخير لمبادئ *الفيدا* يحدث كثيرا بشكل طبيعى فى الميمانسا، التى توجهت إلى طرح أسباب تلك الشعائر وتعريف حدودها.

كاريا *karya* أحد سوترات جايمينى تعنى حرفيا ذلك الذى يجب أن ينجز.

كالا *kala* الزمن.

كالبا *kalpa* متن يلخص القواعد التى تحكم أداء الشعائر.

كشاطريا *Kshatriya* الذراعان من نموذج الإنسان الكامل، الطبقة التى تتولى الصلاحية الإدارية التى تتضمن القضاء والعسكر، وعلى رأسها الملك.

كهانداس *Chhandas* هو علم العَروض الذى يحدد تطبيق البحور المختلفة بالتناظر مع التراتب الكونى الذى تعبر عنه، وهكذا نضعها فى صنف يختلف عن الشكل الشعرى بالمعنى الأدبى البحت، ثم إن المعرفة العميقة بالإيقاع و تناظراته الكونية الذى يستخدم فى المراحل التمهيدية لبعض طرق التحقق الميتافيزيقى، هو عنصر مشترك بين كافة الحضارات الشرقية، رغم غرابته التامة عن الشعوب الغربية

كوان ين *Kouanyin* بودهيساتفا الشق الأنثوى من أفالوكيتيشوارا، وهى درجة من القداسة.

كولبا *kulpa* — وهى كلمة محمَّلة بمعان مختلفة شتى، ولكنها تعنى هنا مجمل المفاهيم المتعلقة بإقامة الشعائر، والمعرفة بها أمر ضرورى كى تكتسب الشعائر فاعلية كاملة، وفى نصوص السوترا التى تنص عليها فإن هذه المفاهيم ترِكِّز بعلامات ترقيم خاصة لا تختلف كثيرا عن تلك المستخدمة فى الجبر.

لاكشيمى *Lakshmi* — قوة أو طاقة خاصة يطلقون عليها لفظ 'شاكتى' *Shakti*، ويرمز إليها بصورة أنثوية، فشاكتى براهما هى ساراسواتى *Saraswati* وشاكتى فيشنو هى لاكشيمى *Lakshimi*، وشاكتى شيفا هى بارفاتى *Parvati* .

لينجا *Linga* — انظر 'هيتو'

ماناس *manas* — تشتمل على كلية الملكات النفسية التى تتعلق بالكائن الفردى، والعقل هو الصفة الوحيدة بينها التى يختص بها الإنسان.

مانافا*Manava* — النمط الأولى للإنسان فيما يتعلق بكونه 'كائن مفكر'، موهوب بالملكة الذهنية أو العقلية ماناس.

مانترا *mantra* — أى التعابير أو الأصوات الطقسية.

مانو *Manu* — مبدأ يمكن أن يُعرَّف بالاتساق مع المعنى العام لجذر الفعل (م ا ن) أى الذكاء الكونى، أو هى تعنى الفكر الذى يعكس النظام الكونى. ومن جانب آخر فإن هذا المبدأ يمثل أيضا النمط الأولى للإنسان الذى يسمى مانافا فيما يتعلق بكونه كائنًا مفكرًا، موهوبًا بالملكة الذهنية أو العقلية ماناس.

ماهات *Mahat* — تسمى أيضا بودهى وهى المبدأ الأعظم، والأول من ثلاثة مبادئ هى براهما، وشيفا، وفيشنو. وهى الفكر البحت الذى يتعالى نسبيا على الفرد.

ماهايانا *Mahayna* — نظرية تتوقف بشكل ما عند الظواهر الخارجية المتاحة للسواد الأعظم من الناس ولا تتخطاها إلى ما وراءها، وهذا

يفسر الاسم الذى تسمَّت به، ومن الطبيعى أن هذه المدرسة الفرعية من *البوذية والبوذية السيريلانكية* على محدوديتها هى ممثل معاصر لها لا بد وأنها أتاحت الفرصة للانحرافات.

موكتى *mukti* — انظر موكشا

موكشا أو موكتى *moksha or mukti* — الخلاص أو التحرر، حيث إن الكائن الذى يصل إليها، أيا كانت الحالة التى ينتمى إليها، وأيا كانت طبقته فى الدولة، يتحرر من كل الروابط التى تشده إلى الوجود المشروط، وذلك بتثبُّت المعرفة بالكلى، وهو المفهوم الذى يسميه المسلمون الجوانيون 'الذات العلية'، وعن طريق ذلك التحقق وحده يصبح الإنسان يوجيا بمعنى الكلمة الحقيقى.

مولا *mula* — تاتفا من سانخيا تعتبر جذر التجلى والتاتفات التى تتبعها تمثل التعديلات فى مراحلها المختلفة من التجلى لمادة الكون.

ميتافيزيقا — هى معرفة القوانين الكلية، وسوف تستحيل عملية التعريف إلى أمر أبعد عن الدقة كلما حاول المرء أن يكون دقيقا. وتعنى تقريبا معرفة المبادئ التى تنتمى إلى مستوى الكليات، وهى وحدها الجديرة بصفة المبادئ، وهى مشتقة من الفكر البحت.

ميمانسا *Mimansa* — دارشانا أى متن فيدى تعنى التأمل الداخلى، وهى تنطبق بشكل عام على الدراسة التأملية للفيدا، وغرضها تحديد المعنى الدقيق لكلمة شروتى، أى ثمار الإلهام المباشر، واستنتاج ما يكمن فى طياتها، سواء أكان من مرتبة عملية أو فكرية. تضم الميمانسا كلا من الدارشانتين الخامسة والسادسة من الدارشانات الست، وتسميا بورفاميمانسا و أوتاراميمانسا، أى الميمانسا الأولى والميمانسا الثانية، وتشيران بالتناظر إلى المرتبتين المذكورتين سابقا. والميمانسا الأولى تسمى أيضا كارماميمآنسا، ذلك أنها تتعلق بعالم الفعل، والثانية تسمى براهماميمانسا وذلك لأنها تتعلق جوهريا بمعرفة براهما، وبراهما فى هذه الحالة هو براهما الأسمى، الذى

لم يعد إيشفارا *Ishwara* من منظور الميتافيزيقا البحتة. وهذه الميمانسا الثانية هى التى تشكل *الفيدا* نتا، وعندما تذكر ميمانسا بلا صفة كما هى الحال فى الباب الحالى يقصد بها دائما الميمانسا الأولى. وينتسب طرح هذه الدارشانا إلى جايمينى. وتهدف إلى إقرار البراهين والمبررات للدهارما فيما يتصل بالكارما، أو 'ذلك الذى يجب أن ينجز'. كارما تحمل معنيين العام منهما يتعلق بالفعل فى كل صوره، وهو مقابل عكس جنانا أى المعرفة، أما المعنى الخاص والفنى فإن كارما تعنى الفعل الطقسى كما تحدده *الفيدا*.

ناما *Nama* 'ما يشير إليه الاسم' أو 'ما يعبر عنه اسم كل فرد'، وهو مجمل الخصائص التى يتمتع بها الفرد دون أن يستمدها من شىء سوى ذاته

ناميكا *Namika* حرفيا ذلك الذى يشير إليه الاسم ناما، مجمل الخصائص التى يتمتع بها الفرد دون أن يستمدها من شىء سوى ذاته.

نايايا *Nyaya* دارشانا أى متن فيدى رئيس موضوعه المنطق، أو المنهاج مسندة إلى جواتاما، ونتناول دراسة الشروط التى تلزم الفهم الإنسانى فكل ما هو قابل للاعتبار منطقيا يمكن أن يكون موضوعا للفهم الإنسانى، طالما يتم تفهمه فى إطار هذه العلاقة. ويشتمل المنطق على كل الأشياء التى تصبح موضوعا للبرهان، أى موضوعا للمعرفة العقلانية والجدلية. ووجهة نظرها منطقية تحليلية، حيث إنها عقلانية وفردية.

نيجامانا *Nigamana* سادس اصطلاحات نايايا المنطق، وهى تتناول النتيجة أو الاستنتاج، وهى تأكيد محدد للقضية التى ثبتت بالتبيان.

نيرجونا *Nirguna* حرفيا ما وراء كل الصفات.

نيرفيشيشا *Nirvishisha* حرفيا ما وراء كل التمايزات.

نيروكتا *Nirukta*	التأصيل الاشتقاقى والرمزى لمصطلحات المتون الفيدية. وهى أحد متون *الفيدا* نجا تتناول تفسير المصطلحات المهمة أو الصعبة الواردة فى المتون الفيدية، ولا يعتمد هذا التفسير على الاشتقاق وحده، ولكنه يعتمد أيضا على القيمة الرمزية للحروف والمقاطع التى تتكون منها الكلمة.
نيريشوارا *Nirishwara*	أى لا تتناول مفهوم الإيشفارا *Ishwara*، أى الشخصية الإلهية، ولكن إذا غاب عنها هذا المفهوم، فذلك لأنه ليس له مكان بها، على غرار النايايا و الفايشيشيكا.
هاثايوجا *hathayoga*	الوسائل المعاونة على التحقق، التى تصير بلا ضرورة حال حدوثه شأنها فى ذلك شأن الوسائل الأخرى مثل الشعائر التى يمكن استخدامها أيضا كوسيلة معاونة لتحقيق الهدف نفسه. ومن الثابت أن ذلك الهدف لا يمكن الوصول إليه بتلك الوسائل وحدها، التى هى خارجة عن المعرفة، ولكن من الصحيح أيضا أن تلك الوسائل التى ليست جوهرية لا يصح أن تحتقر، حيث إن لها قدرا كبيرا من الفاعلية فى المعاونة على التحقق، وفى الإرشاد إلى مراحله المبكرة، وإن لم يكن لها فاعلية فى تحقيق الهدف النهائى. وهذه هى المنفعة الحقيقية لكل ما تناوله اصطلاح هاثايوجا *HathaYoga*، الذى صمم من أجل تحطيم أو بالأحرى 'تحويل' تلك العناصر البشرية فى الإنسان، التى تعتبر عقبة فى سبيل الاتحاد بالكلى، والإعداد لذلك الاتحاد بتمثل إيقاعات معينة تتصل أساسا بضبط التنفس.
هيتو *Hetu*	ثالث اصطلاحات نايايا المنطق، وتعنى الأسباب التى تبرر القضايا المطروحة. وتسمى أيضا لينجا.
هينايانا *Hinayana*	النظرية البوذية بالمعنى الكامل، وذلك بما فيه العناصر الميتافيزيقية التى تشكل شطرها الأعلى أو مركزها.
ياجورفيدا *YajurVeda*	ثانى المتون الأساسية للتراث الهندى، الذى ينقسم إلى

أربعة مجموعات تعرف بالترتيب بأسماء: ريجفيدا، ياجورفيدا، سامافيدا، أثارفافيدا.

يوجا *Yoga* كلمة مذكَّرة فى اللغة السنسكريتية. والمعنى الرئيس للاصطلاح هو الاتحاد الفعال بين الكائن الإنسانى وبين ما هو كلى، وقد طبقت فى شكل دارشانا تعزى سوتراتها إلى باتانجالى *Patangali*، هدفها هو تحقيق ذلك الاتحاد، وتوفير الوسائل لذلك التحقق. وفى حين تظل وجهة نظر سانخيا نظرية، فنحن هنا نتبصر فى التحقق جوهريا، وبالمعنى الميتافيزيقى.

يوجاشاسترا *yogashastra* متن من دارشانا يوجا، ويتوجه إلى أولئك الذين بلغوا إحدى المراتب الدنيا من التحقق، لكى يصف لهم طقوسا خاصة تعاونهم.

ملحق 2 كشاف المصطلحات والأعلام

ملحق 3 أعمال الكاتب

لمحات عن الصوفية الإسلامية والطاوية.	*Aperçu sur l'ésoterism Islamique et le Taoisme.*
لمحات عن الباطنية المسيحية.	*Aperçus sur l'Ésoterism Chrétien.*
لمحات عن التربية الروحية.	*Aperçus sur L'Initiation.*
السلطة الروحية والسلطة الزمنية.	*Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel.*
عروض نقدية.	*Comtes Rendus.*
دراسة فى الماسونية الحرة وجماعات الأخوة. جزئين.	*Étude sur la Franc Maçonnerie et le Compagnonnage.*
دراسة عن الهندوسية.	*Étude sur l'Hindouisme.*
الصور التراثية والدورات الكونية.	*Formes Traditionelles et Cycles Cosmiques.*
البدايات والنهايات الروحية.	*Initiation et Réalisation spirituelle.*
مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية.	*Introduction Général a l'étude des doctrines Hindoues.*
أزمة العالم الحديث.	*La Crise du Monde moderne*
الثالوث الأعظم.	*La Grand Triade.*
الميتافيزيقا الشرقية.	*La Métaphysique orientale.*
هيمنة الكمّ وعلامات الزمان.	*Le Régne de la Quantité et les Signes des Temps.*
ملك العالم.	*Le Roi du Monde.*

Le Symbolism de la Croix.	رمزية الصليب.
Le Théosophisme, Histoire d'une Pseudoreligion.	الثيوزوفية، قصة دين زائف.
L'Erreur Spirite.	خطأ الاتجاه الروحانى تحضير الأرواح.
Les États Multiples de l'Être.	أحوال الوجود المتعددة.
Les Principes du calcul infinitésmal.	مبادئ حساب اللامتناهى.
L'Ésotérism de Dante.	أسرارية دانتى.
L'Homme et sont Devinir selon le Védanta.	الإنسان ومصيره وفقا للفيدانتا.
Mélanges.	كتابات متناثرة.
Orient et Occident.	شرق وغرب.
Saint Bernard.	القديس برنار.
Symboles Fondamentaux de la Science Sacrée.	الرموز الأساسية للعلم المقدس.